ΦΙΛΟΘΕΟΣ

PHILOTHEOS

International Journal for Philosophy and Theology

Christoph Jamme	Die „geistige Geographie“ Europas: Die Geschichte der (philosophischen) Europa-Idee von den Romantikern bis Derrida
Walter Sparn	Was heißt Willensfreiheit? Ein klassisches Thema der Theologie
Wolfgang Rother	Vom Ursprung des Bösen
Wolfgang Speyer	Was bedeutet das Schöne für die Erkenntnis der Wirklichkeit?
Rodoljub Kubat	Zwei Aspekte (biblischer) Theologie: Der hermeneutische Entwurf
George Varvatsoulias	The Parable of the Prodigal Son as a Modern Psychological Reading
Zoran Lučić	Indivisible lines, Pythagoras' theorem and Fibonacci sequence
Kofi Ackah	Aristotle on God
Jean-Michel Charrue	Providence et liberté chez Jamblique de Chalcis
Dionysios Skliris	Personal Experience and Speculation in Plotinus
Mary C. Sheridan	Sophia as Savior in Gnostic Theology: Introduction and Background
Bogoljub Šijaković	Hellenic Gifts out of Christian Hands
Stamatios D. Gerogiorgakis	The Controversy between Barlaam of Calabria and Gregory Palamas on Demonstrative and Dialectical Syllogisms Revisited
Alois M. Haas	Der wise Meister Eckhart
Jörg Splett	„Was Vernünftig ist, das ist Wirklich; und was Wirklich ist, das ist Vernünftig.“
Hans Stauffacher	Von der „seltenen Erscheinung“ zum „ganz allgemeinen Ausdruck“. Die Systemstelle des Genies im Deutschen Idealismus
Kendy M. Hess	A House upon the Sand: Ethics and the Socially Constituted Individual in Recent Interpretations of Marx
Татьяна Г. Человенко	Русская религиозная философия: некоторые особенности феноменологической рефлексии
Bogdan Lubardić	Philosophy of Faith: Lev Shestov and Apophatic Deconstruction of Reason
Сергей А. Нижников	Метафизика имяславия в творчестве А. Ф. Лосева: античные и исихастские истоки
Predrag Čičovački	Schweitzer's Ethics of Reverence for Life: Criticism and Defense
Jan Helge Solbakk	Albert Schweitzer – a Dangerous Man
Nalin Ranasinghe	On the Task of the Smuggler:Meditations on Walter Benjamin, Jacques Derrida, and the Theology of History
Jeffrey Bernstein	Antinomical Messianism: Agamben's Interpretation of Benjamin's “History” Thesis
Frano Prcela	Spis Jurja Križanića „Della Missione in Moscovia“ (1641)
Vladimir Vukašinović	Die Theologische Quellen und Geschichte der karitativen Tätigkeit der Serbischen Orthodoxen Kirche im Laufe der Jahrhunderte

10

2010

ΦΙΛΟΘΕΟΣ **10 (2010)** **PHILOTHEOS**
International Journal for Philosophy and Theology

Founding Editor
Bogoljub Šijaković
Chair for Philosophy at the Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

Beograd 2010

ISSN 1451-3455 UDC 1:2

ΦΙΛΟΘΕΟΣ

International Journal for Philosophy and Theology

PHILOTHEOS Vol. 10 (2010) pp. 1–368

Christoph Jamme: Die „geistige Geographie“ Europas: Die Geschichte der (philosophischen) Europa-Idee von den Romantikern bis Derrida 3
Walter Sparn: Was heißt Willensfreiheit? Ein klassisches Thema der Theologie 11
Wolfgang Rother: Vom Ursprung des Bösen 21
Wolfgang Speyer: Was bedeutet das Schöne für die Erkenntnis der Wirklichkeit? 31
Rodoljub Kubat: Zwei Aspekte (biblischer) Theologie: Der hermeneutische Entwurf .. 43
George Varvatsoulias: The Parable of the Prodigal Son as a Modern Psychological Reading 68
Zoran Lučić: Indivisible lines, Pythagoras' theorem and Fibonacci sequence 82
Kofi Ackah: Aristotle on God 91
Jean-Michel Charrue: Providence et liberté chez Jamblique de Chalcis 112
Dionysios Skliris: Personal Experience and Speculation in Plotinus 126
Mary C. Sheridan: Sophia as Savior in Gnostic Theology: Introduction and Background 137
Bogoljub Šijaković: Hellenic Gifts out of Christian Hands 153
Stamatios D. Gerogiorgakis: The Controversy between Barlaam of Calabria and Gregory Palamas on Demonstrative and Dialectical Syllogisms Revisited 157
Alois M. Haas: Der wise Meister Eckhart 170
Jörg Splett: „Was Vernünftig ist, das ist Wirklich; und was Wirklich ist, das ist Vernünftig.“ 180
Hans Stauffacher: Von der „seltenen Erscheinung“ zum „ganz allgemeinen Ausdruck“. Die Systemstelle des Genies im Deutschen Idealismus 195
Kendy M. Hess: A House upon the Sand: Ethics and the Socially Constituted Individual in Recent Interpretations of Marx 205
Татьяна Григорьевна Человенко: Русская религиозная философия: некоторые особенности феноменологической рефлексии 216
Bogdan Lubardić: Philosophy of Faith: Lev Shestov and Apophatic Deconstruction of Reason 223
Сергей Анатольевич Нижников: Метафизика имяславия в творчестве А. Ф. Лосева: античные и исихастские истоки 261
Predrag Čičovački: Schweitzer's Ethics of Reverence for Life: Criticism and Defense . 272
Jan Helge Solbakk: Albert Schweitzer – a Dangerous Man 290
Nalin Ranasinghe: On the Task of the Smuggler: Meditations on Walter Benjamin, Jacques Derrida, and the Theology of History 295
Jeffrey Bernstein: Antinomical Messianism: Agamben's Interpretation of Benjamin's "History" Thesis 304
Frano Prcela: Spis Jurja Križanića „Della Missione in Moscovia“ (1641): Prikaz djela i njegove dijaloške i teološke implikacije za aktualni ekumenski dijalog Katoličke crkve s Pravoslavnim crkvama 324
Vladimir Vukašinović: Die Theologische Quellen und Geschichte der karitativen Tätigkeit der Serbischen Orthodoxen Kirche im Laufe der Jahrhunderte 337
Authors in *Philotheos 1* (2001) – *10* (2010) 360

Philotheos **10** (2010) 3-10

Christoph Jamme
Universität Lüneburg, Deutschland

Die „geistige Geographie" Europas

Die Geschichte der (philosophischen) Europa-Idee von den Romantikern bis Derrida

Europa am Scheideweg- so formuliert es die Erklärung von Laeken vom Dezember 2001: Der Kalte Krieg ist beendet, die Osterweiterung der Europäischen Union war die Folge. Der wachsenden äußeren Erweiterung steht aber eine besorgniserregende Abnahme der inneren Zustimmung zur europäischen Integration gegenüber; man wirft der EU zu wenig Demokratie und zu viel Bürokratie vor. Der Ruf nach mehr Demokratie, mehr Transparenz und Effizienz in der EU wird immer lauter.

Ein Weg, der dazu beschritten wurde, war die Ausarbeitung einer europäischen Verfassung durch den Europäischen Konvent (der zusammengesetzt war aus 15 Regierungsvertretern der Mitgliedsstaaten, 30 nationalen Parlamentariern, 16 Mitgliedern des Europäischen Parlaments, einem Vertreter der Kommission sowie einem Präsidenten). Doch dieser Verfassungsvertrag erlebte in einigen Referenden, etwa in Frankreich, eine Niederlage. Um das Vertragswerk zu retten, taufte man den europäischen Verfassungsvertrag in Reformvertrag um und trifft Anstalten – wie aktuell in Frankreich –, den EU-Vertrag nicht mehr durch ein zweites Europareferendum bestätigen, sondern nur noch vom Parlament ratifizieren zu lassen. Der Reformvertrag, so der französische Europaminister Jouyet, sei keine Verfassung, sondern nur ein Text, der bestehende Verträge ergänze. Der frühere Staatspräsident Valéry Giscard d'Estaing, der den europäischen Verfassungskonvent geleitet hatte, sagte hingegen, der Reformvertrag sei mit dem europäischen Verfassungsvertrag vergleichbar. Die europäischen Staats- und Regierungschefs hätten den europäischen Vertrag lediglich reduziert. Giscard nannte es beispielsweise „grotesk", dass die europäischen Symbole nicht mehr im Vertrag erwähnt werden. Der deutsche Bundestag hat den Europäischen Vertrag von Lissabon am 24. April 2008 mit großer Einmündigkeit ratifiziert

In der gesamten Diskussion um den EU-Vertrag ist vor allem deutlich geworden, dass die Frage nach dem Endziel der europäischen Konstruktion beantwortet werden muss. Der Konvent sollte eine tief greifende öffentliche Diskussion darüber in die Wege leiten. Es sind vor allem folgende Problemfelder, die einer Klärung harren:

1. die konstitutionelle Weiterentwicklung
2. die Definition Europas:

– geographisch: Europa ist keine natürlich gegebene Einheit, eine natürliche Grenze findet Europa gen Osten nirgendwo, in nicht allzu ferner Ferne könnten die Ukraine, womöglich Weißrussland und sogar Russland selbst um Mitgliedschaft nachsuchen. Mit der Türkei begehrt ein völlig anderer Kulturkreis die Aufnahme, dann stehen

Armenien, Aserbeidschan usw. vor der Tür. Die Union wird eines Tages sagen müssen, wo sie an Grenzen stößt. Da die Grenzen geographisch nicht zu ziehen sind, müssen sie politisch gesetzt werden.[1]

– Inhalte: Um eine inhaltliche Definition Europas rangen die bisherigen Verträge seit den Römischen Verträgen von 1957 (traten am 01.01.1958 in Kraft). Was soll die Europäische Union sein: eine politische Union oder ein riesiger Binnenmarkt? Immer mehr stellt sich heraus, dass rein wirtschaftliche Erwartungen nicht ausreichen, um in der Bevölkerung politische Unterstützung für das risikoreiche Projekt einer Union, die diesen Namen auch verdiente, zu mobilisieren. Dazu bedarf es gemeinsamer Wertorientierungen. Ökonomische Gründe, so Habermas, müssen sich mit Ideen ganz anderer Art verbinden, mit der „Idee der Bewahrung einer spezifischen, heute in Gefahr geratenen Kultur und Lebensform".[2]

I.

Mindestens seit Herodot ist Europa ein *Kulturbegriff*. Er hat seinen Ort in der Selbstidentifikation und Selbstdefinition derer, die sich Europäer nennen. Zur Selbstdefinition gehört immer auch die Abgrenzung gegen Anderes. So durchzieht das Motiv Europa contra Asien die Geschichte Europas (die Türken vor Wien als Trauma); später (seit Karl dem Großen) ist der Gegenpol Ostrom, Byzanz, allerdings nicht als große Gefahr oder Erbfeind. Im Fortgang des Mittelalters verliert Europa aber wieder seine Identifikationsfunktion. Das romanisch- germanisch- westslawisch- ungarische Europa nennt sich Corpus Christianus, die Christenheit. Erst in der Aufklärung wird Europa wieder Identifikationsbegriff, diesmal aber nicht in Abwehr einer Gefahr, sondern in neuem Selbstbewusstsein: Europa der Vernunft. Dieses Europa blickt sich um und sieht, so Schiller in seiner Jenaer Antrittsvorlesung 1789, in den Völkerschaften anderer Kontinente die Stadien der eigenen Kindheit und Jugend versammelt, die er selbst hinter sich gelassen hat.[3] Der Fortschrittsgedanke begründete einen kulturellen Vorrang, der zum Nährboden wurde für einen imperialen Anspruch Europas. Es waren aber auch die Philosophie und die Kunst, die die Idee eines geeinten Europas, den Gedanken an einen kontinentalen Staatenbund beförderten, dessen Wurzeln weit ins 17. und frühe 18. Jahrhundert zurückreichen.

II.

Ein ganz anderes Europabewusstsein entwickelte die deutsche Romantik, besonders Novalis (der Schillers Geschichtsvorlesungen gehört hat). Sein berühmter Essay von 1799 (erst 1826 erschienen) *Die Christenheit oder Europa* „kündete zum ersten Mal öffentlich in deutscher Sprache von der Vision einer europäischen Gemeinschaft"[4]. Der

---

[1] Vgl. Georg Kreis: Europa und seine Grenzen. Bern 2004. – Vgl. auch A. Muschg: Was ist europäisch? Reden für einen gastlichen Erdteil. München 2005, 67-92.

[2] J. Habermas: Warum braucht Europa eine Verfassung. In: DIE ZEIT Nr. 27 (28. Juni 2001), 7.

[3] Friedrich Schiller: Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte? Eine akademische Antrittsrede. In: Der Teutsche Merkur. Nov. 1789. 106-135, hier 114: „Die europäischen Weltentdecker zeigen uns Völkerschaften, die auf den mannichfaltigsten Stuffen der Bildung um uns herum gelagert sind, wie Kinder verschiednen Alters um einen Erwachsenen herum stehen, und durch ihr Beyspiel ihm in Erinnerung bringen, was er selbst vormals gewesen, und wovon er ausgegangen ist."

[4] G. Schulz: Es sind die ersten Wehen, setze sich jeder in Bereitschaft zur Geburt. In: FAZ Nr. 281 v. 2.12.1999, S. 54.

Essay bricht mit dem aufklärerischen Vorurteil, dass Mittelalter sei vor allem die finstere Zeit gewesen. Der Dichter setzt dagegen eine Verherrlichung dieser Epoche. Schon der erste Satz provoziert mit einem Ideal Mittelalter-Bild:" Es waren schöne glänzende Zeiten, wo Europa ein christliches Land war, wo *Eine* Christenheit diesen menschlich gestalteten Weltteil bewohnte; *Ein* großes gemeinschaftliches Interesse verband die entlegendsten Provinzen dieses weiten geistlichen Reichs."[5] Dieses Bild ist eine Projektion der Zukunft in die Vergangenheit, eine „rückwärtsgewandte Utopie"[6]: „Das waren die schönen wesentlichen Züge der echt katholischen oder echt christlichen Zeiten. Noch war die Menschheit für dieses herrliche Reich nicht reif, nicht gebildet genug."[7] Die Gegenwart, Reformation, Aufklärung und Französische Revolution, werden nun zur finsteren Zeit des „Stubenverstandes" erklärt, der „Phantasie und Gefühl, Sittlichkeit und Kunstliebe, Zukunft und Vorzeit" verketzert und das Weltall als „eine sich selbst mahlende Mühle" begreift, „eine Mühle an sich, ohne Baumeister und Müller". Aber die Zeit dieser finsteren Zwischenphase ist abgelaufen. Novalis erwartet die Auferstehung Europas und suchte das Heil für Europa in einer neuen Kirche. „Nur die Religion kann Europa wieder aufwecken und die Völker sichern, und die Christenheit mit neuer Herrlichkeit sichtbar auf Erden in ihr altes friedenstiftendes Amt installieren." Novalis fordert ein neues Papsttum, denn es sei unmöglich, „daß weltliche Kräfte sich selbst ins Gleichgewicht setzen, ein drittes Element, das weltlich und überirdisch zugleich" sei, könne „allein diese Aufgabe lösen". Besonders in Deutschland sei der Boden für eine neue Religiosität bereitet:" Deutschland geht einen langsamen aber sichern Gang vor den übrigen europäischen Ländern voraus."[8] Ein solches, von Deutschland geführtes Europa wird zum Ideal der gesamten Welt: „Die andern Weltteile warten auf Europas Versöhnung und Auferstehung, um sich anzuschließen und Mitbürger des Himmelreichs zu werden." Eine „politische Wissenschaftslehre", ein großer „Staat der Staaten" führten am Ende eine „neue goldene Zeit" herbei. Dieser Entwurf einer „umfassenden europäischen Friedensordnung"[9] nimmt sich angesichts der gleichzeitigen militärischen Eroberungenszüge Napoleons geradezu prophetisch aus.

Auf ähnliche Weise hat Friedrich Schlegel das christliche Abendland beschworen. Er sieht in der gegenwärtigen Zerrissenheit Europas einen äußersten Punkt erreicht, der in seine eigene Aufhebung umzuschlagen droht. Dieser Prozess einer universellen Revolution muss aktiv gefördert werden, und zwar durch ein Studium der Kultur Asiens bzw. Indiens, in der die künftige Erneuerung Europas präfiguriert erscheint. Asien ist für Schlegel das Land der „ungetheilten Kraft", der religiösen und politischen Einheit und Einheitlichkeit, der Kontinent der universalen Synthese, Europa hingegen der Erdteil der „Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit, der Bildsamkeit und

---

[5] Novalis: Die Christenheit oder Europa. Ein Fragment. In: Novalis: Werke. Hg. u. komm. v. Gerhard Schulz. München 1969. 499-518, hier 499.

[6] H.J. Mähl: Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis. Heidelberg 1965. Vgl. a. W. Malsch: „Europa". Poetische Rede des Novalis. Deutung der Französischen Revolution und Reflexion auf die Poesie in der Geschichte. Stuttgart 1965. 141.

[7] Novalis: Werke. 501. Das folgende 543, 508, 512, 515, 516, 517, 512.

[8] Nach der heutigen Relevanz dieses Textes fragt Hermann Kurzke: Novalis und Maastricht. In: Neue Rundschau – Heft 3 (1996). Er sieht in der „Vision einer europäischen Einigung im Zeichen einer neuen Kirche" die Möglichkeit der Befreiung vom „Wahn" des „Ökonomismus".

[9] R. Faber: Romantischer Mesianismus. In: Abendländische Eschatologie. Ad Jacob Taubes. Hg. v. R.F., E. Goodman-Thau, Th. Macho. Würzburg 2001, 277-287, hier 282. – Zur eingestreuten fragmentarischen Geschichtsphilosophie vgl. Wilfried Malsch: „Europa".

Künstlichkeit“[10]. Nach 1815 spricht Friedrich Schlegel dann wie Novalis von der Restauration der altchristlichen Staatenwelt. Auch hier zeigt sich, dass sein Europaprogramm lediglich das in die Zukunft gewendete Mittelalterbild ist. Beide beschreiben die Moderne als Verfallsgeschichte. Europa muss erst wieder werden, was es einmal war: christlich. Das verbindet sich mit dem Topos „christliches Abendland“. Der Ausdruck „Abendland“ wird erst jetzt geläufig.

III.

Novalis hatte seine Utopie vor dem Hintergrund der aktuellen Zerrissenheit Europas formuliert, seiner religiösen und politischen Spaltung, seiner Glaubens- und Religionskriege. Auch Nietzsche hofft Ende des 19. Jahrhunderts auf ein Ende des „Nationalitäts-Wahnsinns“[11]; er hofft auf eine Einheit Europas, in der die Europäer einander immer ähnlicher werden (ebd. 182): Es entsteht eine „übernationale Art Mensch“. Doch gegenwärtig, so Nietzsche 1886/1887, sei Europa krank, und „jene Krankheit [ist] die Moral […].“ (KSA 12, 282) Der Typus Moral, von dem Nietzsche hier spricht, ist die absolute Moral, wie sie vor allem das Christentum verkörpert (KSA 11, 510). Doch diese Moralität einer absoluten Moral wurde in Frage gestellt. Der europäische Nihilismus entsteht, wenn man diese moralische Sicherheit unwiderruflich verliert. Dieser Nihilismus muss ein *aktiver* werden, zu einer neuen Moral führen. Nietzsches Überlegungen zur Entstehung einer neuen Moralauffassung können „als der Versuch Nietzsches gelesen werden, Europa neu zu denken“[12] Nietzsches Bild eines neuen Europas mündet in die Vision des Typus des „guten Europäers“, „’der Europäer’ der Zukunft“ (KSA 11, 583/ KSA 5, 202), – Menschen des Maßes, die „keine extremen Glaubenssätze *nöthig* haben“ (KSA 12, 217). (In diesem Zusammenhang hat Nietzsche eine große Hochachtung für Frankreich und seine Kultur). Nietzsches Europa ist eine „komplex strukturierte Kultur“[13].

Europa nicht als geographische, sondern als geistig-kulturelle Einheit sucht auch Edmund Husserl. In seinem Wiener Vortrag *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie* von 1935 will er „die geschichtsphilosophische Idee […] des europäischen Menschentums“ entwickeln[14]. Gleichzeitig geht es ihm um die Legitimation der Geisteswissenschaften gegenüber den Naturwissenschaften. „Wie“, so seine Leitfrage, „charakterisiert sich die geistige Gestalt Europas?“ ,(ebd. 318) Um diese Frage zu beantworten, muss man „die der Geschichte Europas (des geistigen Europas) immanente philosophische Idee“ aufweisen oder „die ihr immanente Teleologie“ (ebd. 319). Am Anfang Europas steht die Entstehung der griechischen Rationalität als Urstiftung der Wissenschaft, d.h. der Philosophie. „Im Durchbruch der Philosophie dieses

[10] F. Schlegel: Reise nach Frankreich (1803). KFSA XI, 17.- Vgl. zu diesen Zusammenhängen allgemein: Das Europa-Projekt der Romantik und die Moderne. Hgg. v. S. Vietta, D. Kemper u. E. Spedicato. Tübingen 2005. Im April 2008 fand eine Tagung speziell zu „Friedrich Schlegels Europa“ im Deutschen Museum Marbach statt. Den geheimen Bezugspunkt bildete auch hier der Text „Reise nach Frankreich“ vgl. Bericht in FAZ v. 16.4.2008

[11] F. Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Hgg. v. G. Colli u. H. Montinari (im Folgenden: KSA). Bd. V. München[2] 1988, 201.

[12] Ralf Witzler: Nietzsches Gestalten der Zukunft. Von „freien Geistern“ und „guten Europäern“. In: Ethica: Wissenschaft und Verantwortung. Innsbruck. 11(2003), H. 1+2, 61-92, hier 66.

[13] Witzler 70

[14] Hua IV, 314

Sinnes […] sehe ich […] das Urphänomen des geistigen Europas." (ebd. 321) Es entsteht eine neue, nämlich die „theoretische Einstellung" (ebd. 326). Diese Urstiftung von Philosophie und Wissenschaft bei den Griechen ist auch die grundlegende ideelle Voraussetzung der realen „Vergemeinschaftung" (ebd. 322) der Menschheit. Mit der Abgrenzung der Episteme als Offenheit für das Weltganze von der Doxa als Befangenheit in Sonderwelten entsteht eine Bildungsbewegung, die in und nach der Völkerwanderung die ganze Welt ergreift, zunächst die nördlich des Mittelmeeres, dann die übrigen. Hauptträger dieser Bewegung ist das Christentum und später die Technik. Am Ende steht die planetarische Vergesellschaftung der Menschheit bzw. eine „globale Europäisierung der Menschheit"[15].

Ein Jahr später (am 8. April 1936) hielt Heidegger in der Bibliotheca Hertziana in Rom einen Vortrag *Europa und die deutsche Philosophie*, der von der alternativen Rettung Europas oder seiner Zerstörung geprägt war. Wir stehen, so Heideggers Ausgangspunkt an einer „große[n] Wende der europäischen Geschichte"[16]. Die Aufgabe ist nichts Geringeres als die „Rettung des Abendlandes" (ebd. 40). Es muss vor allem um zweierlei gehen: „1. Die Bewahrung der Europäischen Völker vor dem Asiatischen. 2. Die Überwindung ihrer eigenen Entwurzelung und Aufsplitterung." (ebd. 31) Um diesen Aufgaben gerecht zu werden, bedarf es einer Besinnung auf den Anfang Europas. Wie Husserl lokalisiert auch Heidegger diesen Anfang in der Urstiftung der Philosophie (genauer im „Zeitalter der Philosophie von Anna Ximanda bis Aristoteles" [ebd. 35]) und dem dort erstmalig zu beobachtenden Aufbrechen der Seinsfrage und in eins damit der Wahrheitsfrage. Jener Anfang der Philosophie ist nicht „etwas Erledigtes" (ebd. 34), sondern nur Vergessenes, überlagert von der Metaphysik. Zukunft gewinnt Europa nur, wenn es sie aus der ursprünglicheren Wiederholung des ersten Anfangs erschließt: „[…] jeder neue Anfang der Philosophie *ist* und *kann* nur sein eine Wiederholung des Ersten- ein Widerfragen der Frage: Was das Seiende sei- ein Sagen von der Wahrheit des Seyns. Deshalb müssen wir, wollen wir etwas vom Weg der deutschen Philosophie ahnen lernen, Wesentliches vom ersten Anfang bei den Griechen wissen." (ebd. 34f) Die deutsche Philosophie sei besonders prädestiniert dafür, dass sie „ immer wieder zurück will in einen ursprünglichen Ansatz und Grund für die erste Frage nach dem Seyn: zur *Wahrheit* […]" (ebd. 40), wobei Heidegger besonders an Hölderlin und Nietzsche denkt. Die „Rettung des Abendlandes" gelinge nur vermittels einer „Zurückgewinnung der ursprünglichen Bezüge zum Seienden Selbst und als eine *Neugründung* alles wesentlichen Handelns der Völker auf diese Bezüge" (ebd. 40)[17].

Die Frage nach der „kulturelle[n] Identität Europas" im Augenblick einer „Krise Europas" steht auch im Zentrum des (zuerst auf französisch 1991 erschienenen) Textes *Das andere Kap* von Jacques Derrida. [18] Mit dem Fall der Berliner Mauer und des Ei-

---

[15] Klaus Held: Hussels These von der Europäisierung der Menschheit. In: Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmumd Husserls. Hgg. v. C. Jamme und Otto Pöggeler. Frankfurt a.M. 1989. 13-39, hier 28. Vgl. dazu auch R. A. Mall, in: Philosophische Grundlagen der Interkulturalität. Amsterdam 1993. 16f.

[16] M. Heidegger: Europa und die deutsche Philosophie. In: Europa und die Philosophie. Hgg. v.: Hans-Helmuth Gander. Frankfurt a.M. 1993. (= Martin-Heidegger- Gesellschaft. Schriftenreihe. Bd 2) 31-42, hier 32f.

[17] Manfred Riedel deutet diesen Vortrag als „Heideggers europäische Wendung". In: Europa und die Philosophie. 43-66.

[18] J. Derrida: Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essais zu Europa. Frankfurt a.M. 1992. 17 u.ö., 27.

sernen Vorhangs 1989 stehe etwas zur Entscheidung, ein „Gefühl […] der Hoffnung und des Bedrohtseins" (ebd. 47) mache sich breit. Derrida geht dabei aus von einem Text Valérys: „Wird Europa das werden, was es in Wirklichkeit ist: Ein kleines Cap des asiatischen Kontinents?" (ebd. 21) Da es keine natürliche Geographie Europas gibt, könne es immer nur um eine „geistige Geographie" (ebd. 19) gehen. Derrida geht dabei von dem Axiom aus, dass einer Kultur eigen sei, „dass sie nicht mit sich selber identisch ist." (ebd. 12). Identität gibt es nicht ohne Alterität und lässt sich auch nur von ihr her bestimmen (vgl. ebd. 26). „Es gibt keinen Selbstbezug, keine Identifikation mit sich selber ohne Kultur- ohne eine Kultur des Selbst *als* Kultur *des* anderen […]" (ebd. 13). Identität heißt immer „mit –sich- differieren" (ebd. 36), d.h. „die Identität Europas [gehört] […] zu dieser Erfahrung des Unmöglichen" (ebd.). Europa ist deshalb für Derrida mehr Versprechen als Realität. Es gebe, so seine These, in Europa einen „Kampf um die kulturelle Hegemonie" (ebd. 30). Es mache die kulturelle Identität Europas aus, dass sich Europa einerseits nicht in „eine Reihe kleinlicher Nationalismen" (ebd. 31) zersplittern dürfe, dass es sich andererseits aber auch nicht einer „vereinheitlichenden Autorität" unterwerfen dürfe (ebd. 32), die alle Diskurse „dem Raster der Verständlichkeit" unterwerfe und alles normiere: „Weder Monopol noch Zerstreuung oder Zersplitterung" (ebd. 33), was an der Sprachenvielfalt demonstriert wird. Man darf also auch die „Ränder und Randgebiete nicht vervielfachen" (ebd. 35). Angezielt werden muss ein Ausgleich zwischen Nationalem (als europäischem Erbe) und Transnationalen beziehungsweise des Kosmopolitismus. Das umschreibt die Vision einer „neuen Kultur" (ebd. 43).

Wie Husserl, so lokalisiert auch Derrida den Kern Europas in einer bestimmten Form der Rationalität bzw. der „Logik", für die gerade „wir alten europäischen Philosophen" (ebd. 51) Experten seien. Diese Logik ist nicht (mehr) eine europäische, sondern „im Grunde handelt es sich um die Logik selbst". Doch Derrida weist diese Logik in ihre Grenzen- um des Kommenden (das er mit Heidegger ‚Ereignis' nennt) Willen, das vielleicht einer ganz anderen (außereuropäischen) Logik folgt: „Ich wäre sogar bereit, mich ihr [der Logik, C. J.] zu verschrieben, aber nur mit einer Hand, da ich die andere wahren möchte, um etwas anderes zu schreiben und zu suchen, vielleicht außerhalb Europas. Ich möchte nicht nur mit den Mitteln der Forschung, der Analyse, des Wissens und der Philosophie jenes suchen, was sich bereits außerhalb Europas befindet; es geht mir vor allem darum, nicht im Voraus der Zu- Kunft des Ereignisses einen Riegel vor zuschieben: Der Zukunft des Kommenden, der Zukunft dessen, was vielleicht kommt und was vielleicht von einem ganz anderen Ufer kommt." (ebd. 51) Das, was die europäische Identität bedroht, bedroht zugleich „die Allgemeinheit, das Universelle, für die diese Identität einsteht" (ebd. 52), d.h. die universelle Vernunft (Husserl). M.a.W. die (europäische) Rationalität muss ihre eigenen Grenzen innewerden und anerkennen lernen, dass auch außerhalb ihrer gesichertes Wissen erworben werden kann. Europa bleibt mithin in einer gewissen Weise der privilegierte Ort als Ursprung der Verantwortung.[19] Derrida spricht von einer „Pflicht", „alles zu tolerieren und zu respektieren, was sich nicht der Autorität der Vernunft fügt." (ebd. 57f) Man könne sich über die Ordnung der Vernunft hinausbewegen, „ohne darum bereits unvernünftig

[19] Vgl. dazu kritisch R. Bernasconi: Ethische Aporien: Derrida, Levinas und die Genealogie des Griechischen. In: Einsätze des Denkens. Hgg. v. H. D. Gondek u. B. Waldenfels. Frankfurt a. M. 1997. 345-384, hier 375.

zu sein" (ebd.). Die kulturelle Identität besteht im „Aushalten dieser Antinomie" (ebd. 53), einer Antinomie vor allem zwischen Universalität und Singularität.

Als gebürtiger Nichteuropäer von der anderen Seite des Mittelmeeres (Algerien) spricht Derrida auch das Problem der Einwanderung an. „Das Kap hat begonnen, sich dem anderen Ufer eines anderen Kaps zu öffnen." (ebd.56) Das beinhalte die Pflicht, „den Fremden aufzunehmen", und zwar nicht nur, um ihn zu integrieren, „sondern auch, ihn aufzunehmen, um seine Andersheit zu erkennen und anzunehmen." (ebd. 56). Derridas Essay endet mit dem kategorischen Imperativ einer „doppelten Pflicht", die zugleich ein Paradox beinhaltet: Wir haben die Pflicht, „die Differenz, das Idiom, die Minderheit und die Singularität zu achten; allerdings auch die Allgemeinheit und Universalität des formalen Rechts." (ebd. 57) Die europäische kulturelle Identität, so das Resümee, ist „nicht bloß europäisch, sie ist nicht mit sich selbst identisch" (ebd. 60).

IV.

Die Osterweiterung sollte eigentlich zur kulturellen Wiedervereinigung Europas führen, doch heute feilscht man um Agrarquoten u. ä. Wir brauchen eine Vision, die auf den spezifischen europäischen Werten und der europäischen Kulturordnung aufbaut. Im Zuge der Einigung Westeuropas muß Europa noch einmal ein *Kulturbegriff*, ein kulturelles Konzept werden, mit dem Unterschied, dass die Selbstidentifikation nun eine Aufgabe ist, die einen wirklichen Vereinigungsprozess begleiten soll. In den westlichen Ländern ist aber in einem tieferen Sinne unklar, was Europäer verbindet. Für Novalis war es noch unstrittig, dass der gemeinsame Nenner der europäischen Nationalstaaten in ihrem Christentum bestand; heute kann sich der Papst mit seinem Monitum, die Berufung auf das Christentum in der europäischen Verfassung zu verankern, kein Gehör mehr verschaffen. Doch die Debatte, ob die EU-Verfassung christliche Grundsätze braucht oder nicht, wurde schon bald für zu eng gehalten. Vergessen wird dabei unser zweiter wichtiger Ursprung: die griechisch-römische Kultur der Antike und ihr Grundsatz der Offenheit.[20] Von althistorischer Seite wird heute deshalb oft darauf verwiesen, dass in Wahrheit das, was man unter ‚Europa' realhistorisch verstehen könnte, ohne die Griechen undenkbar ist.[21] Gibt es einen bleibend gültigen Bezug auf europäische Traditionen, und auf welche? Eine nach wie vor beeindruckende Aufzählung des spezifisch Europäischen hat Max Weber in der Vorbemerkung zu den *Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie I* (1920) geliefert. Als wichtigste Punkte nennt er: „Nur im Okzident gibt es ‚Wissenschaft' in dem Entwicklungsstadium, welches wir heute als, gültig' anerkennen."[22] Nur hier gibt es die Fragestellung des Thukydides (wie kam es zum peloponnesischen Krieg), nur hier entstand eine der aristotelischen Staatslehre gleichartige Systematik (der Staatsformen), nur hier gibt es das römische und kanonische Recht (das ist die römische Kulturleistung, die über die griechische hinausgeht: die Rechtswissenschaft). Daneben nennt er noch Kunst (Luftperspektive in der Malerei), Universität (als Schöpfung des Hochmittelalters), den Staat mit rational gesetzter Verfassung und Recht, dem Kapitalismus (mit seiner Trennung von Haushalt und Betrieb [Hegel]), und daneben auch den rationalen Sozialismus. Fragt man nach den spezifischen kulturellen Traditionen Europas, dann könnte man nennen

[20] Vgl. U. Eco: Die Wurzeln Europas. In: WamS 12.10.2003, 12.
[21] Vgl. etwa Ch. Meier: Beginnt Europa bei den Griechen? In: NZZ Nr. 27 (2./3.2.2002), 51
[22] Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. (1920). Tübingen 1988.1.

den Individualismus, Universalismus, Logozentrismus und die Autonomie. Vernunftmaßstäbe werden selbst nicht mehr hinterfragt, sondern nur am Erfolg gemessen (was zu fatalen Konsequenzen, etwa für die Umwelt, geführt hat).[23] Andere europäische Singularitäten, die man noch nennen könnte, wären zum Beispiel die Technik. Auch Nationen sind etwas spezifisch Europäisches, politisch wirksam seit dem Konzil von Kostanz 1414, das sich nach ‚nationes' organisiert hat, um das Schisma zu beenden. Dabei wird an die nationes der Universitäten angeknüpft (landsmannschaftlich gegliederte Studentenheime). Es ist gerade nicht die Einheit, sondern die Einheit in der Vielfalt, die Europa charakterisiert. Wir haben es eben nicht mit einem geschlossenen Weltbild im Sinne des ‚Abendlandes' zu tun, sondern herrschend ist das Prinzip der Offenheit. Europa ist die unitas multiplex (die Einheit in der Vielfalt), wie Edgar Morin es genannt hat, Europa ist keine Einheit, sondern eher ein Komplex (von complexus: das, was miteinander verwebt wurde). Nietzsche sprach von der Einigung Europas als dem „Prozess des werdenden Europäers" (KSA 5, 182), der „eine Vielheit von Lebensformen, unterschiedlichen Moralen, Gesellschaften und Herkünften– aristokratischen, proletarischen, bürgerlichen, jüdischen, französischen, italienischen, deutschen usf. – im Leibe trägt". [24] Habermas spricht vom möglichen „Übergang zu einer postnationalen Demokratie […], die auf der gegenseitigen Anerkennung der Differenzen zwischen stolzen Nationalkulturen beruht".[25] Wegen der Parallelität von Nationbildung und Demokratisierung muss Europa die Logik jenes Kreisprozesses noch einmal reflexiv auf sich selbst anwenden – das geschieht gegenwärtig in der Verfassungsdebatte.

Vielleicht müssen wir aber auch grundsätzlicher ansetzen, vielleicht ist das Europäische zuerst und grundlegend eine Lebensform, nämlich – als römisches Erbe – eine spezifische Form des urbanen Lebens. Diese Form umfasst Wohnen, Leben, Sittlichkeit, Essen, aber auch soziale Gerechtigkeit. Diese Form der Urbanität hat sich immer mit dem Fremden auseinandersetzen müssen, ist durch ein ständiges Aufnehmen des Fremden geprägt, weshalb Europa in sich vielstimmig ist. „Wir müssen lernen", so Gadamer, „ökumenisch zu denken. Es ist eben nicht nur die Vielfalt Europas, die sich vielleicht zu einer Einheit zusammenschließen will. Es ist die Menschheit auf diesem Globus, die es tun muss, um miteinander leben zu lernen und so vielleicht auch die Selbstvernichtung hinaus zu schieben oder gar durch eine kontrollfähige Verfassung zu vermeiden."[26] In diesem Sinne unterzeichneten J. Habermas und Jacques Derrida 2003 gemeinsam einen Aufruf zur Erneuerung Europas, der in der „Bestimmung von neuen europäischen politischen Verantwortungen jenseits jeden Eurozentrismus" (Derrida) gipfelte. [27]

---

[23] Diese Hinweise verdanke ich Oswald Schwemmer.

[24] I. Därmann: Nietzsches politische Philosophie des Essens. In: I. Därmann: Figuren des Politischen. Frankfurt a.M. 2009 (i. Vorb.)

[25] J. Habermas: Warum braucht Europa eine Verfassung? 7.

[26] H.G. Gadamer: Europa und die Oikoumene. In: Europa und die Philosophie. Frankfurt a. M. 1993. 67-86, hier 71. Vgl. zu Gadamer und Heidegger jetzt O. Pöggeler: Europa come destino e come compito. Correzioni nella filosofia ermerentica. Napoli 2008. Bes. 27 ff. (Heidegger), 51 ff. (Gadamer).

[27] J. Derrida / J. Habermas: Unsere Erneuerung. Nach dem Krieg: Die Wiedergeburt Europas. In: FAZ Nr. 125/ 31.5.2003, 33.

Philotheos **10** (2010) 11-20

Walter Sparn
Uttenreuth, Deutschland

Was heißt Willensfreiheit?
Ein klassisches Thema der Theologie

1. „Freiheit, die ich meine...“

1.1. Eine der reformatorischen Programmschriften Martin Luther hat den Titel „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ (1520); Huldrich Zwingli hat mit einer solchen Schrift die Reformation in Zürich eingeleitet (1522); auch das so ökumenisch gestimmte Augsburger Bekenntnis von 1530 begründet die Ablehnung des päpstlichen Kirchenregiments mit der *libertas Christiana*, derer sich aus Gottes Gnade die Christenmenschen jetzt erfreuen dürfen und auf die sie nicht grundsätzlich, sondern nur in Einzelfall in der Rücksicht auf die Schwachen verzichten dürfen. Die Reformation sei ein wichtiger Fortschritt in der weltgeschichtlichen Realisierung der Freiheit, nämlich als Freiheit jedes Einzelnen gewesen, stellte dann im 19. Jahrhundert der bis heute bedeutsame Philosoph G.W.F. Hegel fest.

Man darf allerdings nicht vergessen, dass Luther in der Auseinandersetzung mit dem humanistischen Erziehungsprogramm des Erasmus von Rotterdam – *De libero arbitrio diatribe* lautet dessen Titel von 1524 – die Freiheit eines Christenmenschen der völligen Unfreiheit des natürlichen, sprich: sündigen Menschen kontrastiert hat: *De servo arbitrio*, vom unfreien oder geknechteten Willen (1525). Wie konnte das zusammenbestehen mit dem Freiheitspostulat desselben Luther? Nun, eine klassisches Thema der Theologie ist die menschliche Freiheit auch darin, dass immer strittig war, welche Freiheit denn gemeint sei: die innere, die äußere, die individuelle, die kollektive, und welche Bedingungen die Freiheit hatte oder wie unbedingt sie sein sollte. Spätestens seit der ersten Schrift des Titels *De libero arbitrio*, ca. 390 vom Hl. Augustin geschrieben, war „Freiheit“ ein schwieriges Thema; Augustin ist ja selber dafür bekannt, dass er die Annahme des frei verantwortlichen Willens bald verbunden hat mit der Behauptung einer im menschlichen Willen selbst liegenden Unfreiheit, die er „Erbsünde“ nannte.

Nicht nur in der klassisch theologischen Tradition, sondern schon in ihren kanonischen Grundlagen wird über die menschliche Freiheit so emphatisch wie problematisch gesprochen. Man lese den Römerbrief des Apostels Paulus, besonders Kapitel 8, wo die „herrliche Freiheit der Kinder Gottes“ gerühmt wird, aber auch Kapitel 7, wo die Unfreiheit vom Gesetz beschrieben wird; die Korintherbriefe über den Gebrauch der Freiheit gegenüber den „Schwachen“ (1.Kor 8,9; 10, 29; 2.Kor. 3,17) oder den Galaterbrief, der aus gegebenem Anlass davor warnt, aus Angst vor der Freiheit, zu der Christus befreit hat, sich wieder unter das Joch des Gesetzesgehorsams zu begeben (2,4; Kap. 4f.).

Die theologische Debatte seit Augustinus bis ins 18. Jahrhundert hat die Komplexität des Freiheitsbegriffs zunächst dadurch ein wenig reduziert, dass man möglichst nicht pauschal von „Freiheit" gesprochen hat, sondern im Kontext der realen Bedingungen von Freiheit. Die wichtigste, in der heutigen Debatte oft verwischte Klärung war die Begrenzung des Themas auf das *arbitrium*, auf die Willkürfreiheit oder Wahlfreiheit des Menschen, im Unterschied zur *voluntas* als wesentliche und unvermeidliche Äußerung, als Eigenschaft jedes lebenden Mensch; man übersetzt das am besten mit „Wollenskraft" oder „Wollenkönnen". Niemals wurde bestritten, dass der Mensch ein intentionales Wesen sei und dass sein Wollen nicht nur bewusst ausgeübt, sondern auch aus den unbewusst oder „unwillkürlich" entstehenden, „begehrlichen" (*appetitus*, *epithymetikon*) Affekten gespeist wird. Ob man von Freiheit, von begrenzter Freiheit oder von Unfreiheit reden könne oder müsse, das ist eine Frage nicht der *voluntas*, sondern des *arbitrium*, des so oder anders wählen und sich so oder anders verhalten Könnens, also dessen, wofür es leider nur noch die missverständlichen Worte „Kür" oder „Willkür" gibt. Die aktuelle Debatte wäre schon ein gutes Stück einfacher, wenn man das Wort „Wille" klar definierte und nicht von „Freiheit" überhaupt spräche!

1.2. Ich möchte daher einen Blick auf die früher schon erreichte Klarheit in Sachen „freier/unfreier Wille" werfen. Wie schon gesagt, wurde als Träger möglicher Freiheit nicht der Wille überhaupt, sondern das Unterscheidungs- und Wahlvermögen erkannt. Dies *arbitrium* ist nun keine freischwebende Entität, sondern ist immer eine Äußerung eines individuellen Menschen, eines bewussten „*Ich*". Ein solches Ich zeichnet sich dadurch aus, das es nicht nur etwas will oder tut, sondern sich in seinem Wollen und Handeln wahrnimmt und beurteilt und dies im Wissen tut, dass es auch von anderen „Ich" wahrgenommen und beurteilt wird; die Korrelation von Selbstwahrnehmung und Fremdwahrnehmung geht allen Wählakten und allem Verhalten immer auch voraus. Für diesen Rückkoppelungsprozess im Ich hat die christliche Theologie zwei Begriff entwickelt, ja geradezu erfunden, für die kognitive Seite den Begriff des *Gewissens* und für die Verknüpfung von Wissen und Wollen im Blick auf das eigene Selbstsein den Begriff der *Person*; davon später.

Die theologische Beschäftigung mit dem christlichen Freiheitsanspruch hat sich auch der anthropologischen Tradition ihrer Umwelt bedient, hier der philosophischen Lehre *De anima*, von der *Seele* (seit dem frühen 17. Jahrhundert „Psychologie" genannt). Im Blick auf unser Thema war wichtig, dass die Theologie, im Anschluss an die biblischen Redeweise von Menschen als Leib und Seele oder als Leib, Seele und Geist, die Seele als die *Lebendigkeit* eines ganzen Menschen auffasste, die Seele daher mit Aristoteles als *anima vegetativa*, *anima sensitiva* und *anima rationalis* schichtete. Die Lebendigkeit einer Person, auch einer wollenden Person, existiert daher nur im Verbund von Seele und Leib sowie im Verbund von Ich und anderen Personen; der Mensch ist *animal politicum*, ein mit anderen zusammen lebendes Wesen. Die Freiheit des Wählens ist in concreto daher immer ein Moment der Interaktion zwischen dem Denken und dem Körper, in dem die Vernunft lebt, einerseits und der Interaktion zwischen der kulturellen bzw. der naturalen Umwelt, in die mein Leib als Körper verflochten ist. „Ich will" zu sagen, ist ein Produkt der wechselseitigen Beeinflussung von Denken, Leib und Umwelt, allerdings: das dann von mir angeeignete und mir selbst zugeschriebene Produkt, so dass ich ein freiwilliges „*ich* will" empfinde, einen *sense of agency*, wie man heute sagt.

Die gesamte theologische Tradition hat den Anspruch (oder auch die Last) auf Urheberschaft (und damit Verantwortlichkeit) sehr stark gemacht, aber ebenso klar gewusst, dass Wollen, wie frei es immer sein mag, immer *bedingt* und *begrenzt* ist durch jene Faktoren des Wollens: die Umwelt, den eigenen Leib und das bewusste Denken; und innerhalb des Menschen nicht nur bedingt ist durch die jeweilige Aufmerksamkeit der Sinne und das Begreifenkönnen des Denkens, sondern auch durch die affektive Selbstbefindlichkeit, die „Stimmung" und durch die theoretischen und praktischen Verhaltensmuster, die „Laster" und „Tugenden", die einen Menschen individuell charakterisieren. Dazu kommen Faktoren, die ebenfalls das Verhalten bestimmen, ohne es deshalb unfrei zu machen; man denke an die wichtige Rolle, die z.B. Träume in der Bibel haben, oder an Phänomene wie die Glossolalie. Die christliche Theologie hat aber auch betont, dass wirkliche Freiheit immer das Moment des Spontanen hat. Ein willentliches Sich-Verhalten ginge nicht vom *ganzen* Menschen aus, wenn es nicht zugleich *sponte*, so das lateinische Wort, von innen heraus käme. Dieses Innen verbindet die Freiheit des Willens jedoch mit dem seelischen Untergrund, mit den Affekten und mit dem vorbewusstem oder verdrängten Begehren. Es war den Theologen immer klar, dass freies Verhalten auch aus uns undurchsichtigen oder, wie man heute sagt, subliminalen Motiven und Faktoren gespeist wird; Motive und Faktoren, die man nie vollständig in den vernünftigen, dem eigenen Selbstbild entsprechenden Griff bekommen kann.

Der klassisch theologische Begriff von Willensfreiheit ist also ein ‚schwacher', d.h. stets kontextualisierter Begriff von Freiheit. Ein extrem starker Freiheitsbegriff, etwa die Idee einer absoluten, an einem reinen Nullpunkt anfangenden Freiheit, wie ihn Neurowissenschaftler gelegentlich unterstellen (um ihn dann abzulehnen), erschiene in dieser Perspektive als schlecht gedacht, ja ein bisschen naiv: Einem endlichen Wesen kann keine schlechthinnige Freiheit zukommen.

2. Die Kulturalität des „freien Willens"

2.1. Was ich eben über die *christliche* Tradition des Themas geäußert habe, impliziert die Einsicht in die kulturelle und historische Zufälligkeit oder doch Begrenztheit unseres Reden von einem „freien Willen". Schon die Frage danach ist nur scheinbar allgemein menschlich, tatsächlich ist sie immer auch kulturspezifisch; und das gilt auch von der Annahme eines „intuitiven Verstehens" von Willensfreiheit. Man braucht sich nur mit einem Afrikaner oder einem Inder darüber zu unterhalten, da kommt man schnell an die Grenzen des Verstehens und merkt (oder bekommt auch gesagt), dass man ein (moderner) Vertreter des christlichen Abendlandes ist.

Schon unsere Art, einen freien Willen zuzuschreiben, nämlich uns als individuellen, nicht austauschbaren Personen, tritt nur in *monotheistisch* geprägten Kulturen auf, d.h. dort, wo man sich ein vollkommenes Subjekt von Freiheit vorstellen kann: den einen Gott, der die Welt geschaffen hat. In animistisch geprägten Kulturen, z.B. in Schwarzafrika, hat der Satz „ich will" eine andere Bedeutung und einen weit minderen Rang als bei uns; in buddhistisch geprägten Kulturen gilt das „Ich" sogar als Selbsttäuschung des Lebenswillens, die man durch Erkenntnis und Loslassen abstreifen muss. Der Monotheismus definiert seit dem Berg Sinai menschliche Freiheit an einem absoluten Maß, nämlich an dem vollkommen freien, nur durch sich selbst bestimmten Schöpfergott. (Die Frage, warum nach einem vollkommenen Subjekt von Freiheit

überhaupt gefragt werden musste, sei hier nur berührt, da es sich um logische und ontologische Sachverhalte handelt, z.B. darum, dass das Verstehen von Begrenztem einen Grenzbegriff erfordert bzw. darum, dass man für alles Wirkliche eine Ursache, linear oder nichtlinear, annimmt). Diese kontrastive Projektion der erfahrenen endlichen Freiheit auf einen nicht endlichen Grund von Freiheit hat zwei Folgen.

Zum einen wird klar akzeptiert, dass endliche Menschen niemals unendliche oder unbedingte Freiheit haben; nur ein nicht irdisches Wesen kann absolute Freiheit haben, oder kann im emphatischen Sinn es Wortes „anfangen". So wird in 1.Mose 1 und Joh 1 Gott ein durch nichts bedingte Anfangenkönnen reserviert („im Anfang", *bereschit*, *en arché*), d.h. ein Anfang und Zeit erst setzendes Handeln. Zum andern wird dem Menschen, dem Ebenbild Gottes, eine bis dato unerhörte Würde und Bürde zugeschrieben: Sein Wollen und Verhalten ist ein zwar bedingtes, aber vor Gott unbedingt wichtiges und wertvolles Verhalten, nicht nur Mittel zum Zweck, sondern Selbstzweck. Zwar weiß Gott alles, was Menschen wollen und bewirken, aber er muss dies nun darin ernstnehmen, dass menschliche Freiheit, wenn Menschen keine Marionetten, sondern Gottes Ebenbilder sind, auch anders wollen kann als er selbst will; seine Freiheit wird ihrerseits beschränkt und muss, statt nur anzufangen, nunmehr auch *re*agieren.

Diese Korrelation göttlicher und menschlicher Freiheit wird umso problematischer, je stärker man die Möglichkeit der menschlichen Freiheit zu einem solchen Wollen wahrnimmt, das Gottes Willen widerspricht oder sogar Gott als solchen verneint, je mehr man, mit anderen Worten, die Verwicklung der Freiheit in „Sünde" oder sogar „Erbsünde" betont. In der Entwicklung des (westlichen) Christentums ist dies eine Zeitlang immer mehr der Fall gewesen, bis hin zum Extrem Luthers, der dem Sünder im Blick auf sich selbst (auf seine „Person") ein *servum arbitrium* bescheinigte und überhaupt nur Gott ein *liberum arbitrium* zuschreiben wollte. Die These von der völligen Unfreiheit des Willens im Blick auf sich selbst ist bis heute geltende evangelische Lehre, die auch von Philosophen wie A. Schopenhauer als die einzig richtige angesehen wurde und inzwischen auch von katholischen Theologen nachvollzogen werden kann; von vielen Zeitgenossen wird sie aber als übertrieben und v.a. als psychologisch und pädagogisch destruktiv abgelehnt. Dazu nachher; ebenso zur aktuellen, neurowissenschaftlich inspirierte These des determinierten Willens.

2.2. Zunächst sei nur darauf hingewiesen, dass die theologische Verschärfung des Begriffs der Sünde im Lauf der Frömmigkeits- und Theologiegeschichte sich ganz symmetrisch zu einer Steigerung des *Anspruchs* auf eigenes Ich-Sein, auf Subjektivität, d.h. auch auf Freiheit vollzogen hat. Auch dieser Anspruch ist ein geschichtliches, d.h. kulturelles Phänomen oder ein Konstrukt, wenn Sie so wollen, ist jedenfalls die normative Selbstbeschreibung einer Gesellschaft in einer bestimmten historischen Epoche. Die Begründung der Annahmen von Freiheit und Unfreiheit ist nur zu einem gewissen Grad eine *empirische* Begründung, die sich auf individuelle Erfahrungen bezieht; aber schon weil diese Erfahrung stets in der Korrelation von Selbst- und von Fremdwahrnehmung gedeutet werden, brauchen die Annahme des freien aber immer auch unfreien Willens Begründungen, die das zweideutig Empirische eindeutig machen und insofern ‚*transzendent*' sind. In der europäischen Kultur waren das lange Zeit vertikal transzendente, d.h. religiöse Begründungen, während jetzt auch horizontale, z.B. vertragsrechtliche Begründungen – etwa im Postulat der Menschenwürde angesichts der realen Schutzbedürftigkeit jedes Menschen – mehr oder weniger erfolgreich aufgeboten werden.

Für die aktuelle Debatte um die Willensfreiheit sind dabei zwei Vorgänge besonders wichtig. Das ist zum einen die Verschiebung der Freiheitsfrage von der ganzen „Seele" bzw. der ganzen „Person" auf die *anima rationalis* oder *mens*, d.h. auf den Menschen als geistiges Wesen oder reines *Denken*. Diese, von R. Descartes mit dem Stichwort *res cogitans* markierte Verschiebung reduzierte die Freiheit des Willens auf die Frage nach der Rationalität einer Wahl, die sich vielleicht gegen Affekte durchsetzen muss, dies aber auch soll und kann. Auf die heutige Situation übertragen könnte man sagen: Freiheit ist eine Frage der Konstruktion des Gehirns. Descartes freilich glaubte, dass das Denken etwas grundsätzlich anderes sei als mechanische und chemische Prozesse in Körpern, vielmehr völlig körperunabhängig sei, m.a.W. dem Denken Gottes gleiche und daher unbedingt und unbedingt frei sei; er hätte nie erwartet, dass man das Gehirn beim Denken beobachten und Freiheit neuronal lokalisieren könne.

Zum andern löste sich das Freiheitspostulat, wie gesagt, von der Unumgänglichkeit *religiöser* Begründung. Das geschah nicht etwa, wie oft gemeint, in einem Akt frevelhafter Anmaßung, sondern durch bescheidene Beschränkung der Erkenntnismöglichkeiten der Vernunft, wie das vorbildlich I. Kant vorgeführt hat: Die Freiheit des Willens ist, wie auch die Unsterblichkeit der Seele und die Existenz Gottes, kein unseren Erkenntnisorganen, Sinne und Verstand, erschwingliches Wissen, sondern ein Postulat unserer *praktischen* Vernunft. Wenn wir nicht an uns als Handelnden verzweifeln wollen, müssen wir handeln, „als ob" wir frei wären, eine Kausalreihe neu anzufangen. Dieses „als ob" bezieht sich auf die Tatsache, dass wir auch als wollende Personen vernetzt sind in die Kausalketten unserer Erfahrungswelt; unser sittliches Wollen ist jedoch keine Fiktion, sondern ist auf seine, kausal unableitbare Weise, eben aus Freiheit, wirksam. Kant löste das Problem Descartes', wie denn die autoriale Selbstzuschreibung „ich denke" oder „ich handle frei" *innerhalb* aktorialer Selbst- und Welterfahrung stattfinden könne, auch nicht wirklich; aber er konnte nachweisen, dass wir nicht anders als Handlungsfreiheit unterstellend überhaupt handeln können – und von allen Mitmenschen auch genauso, nämlich als für unserer Handeln in Grenzen verantwortlich, angesprochen werden.

Unsere Freiheitsansprüche und -annahmen sind das Ergebnis der neuzeitlichen und modernen Entwicklung unserer Kultur. Sie gehen einher mit einer früher und in anderen Kulturen unerhörten Intensivierung und Essentialisierung von Individualität; das vorläufige Ergebnis ist , dass das „Ich" die Instanz nicht nur von Selbst-, Fremd- und wiederum Selbst-Zuschreibung ist, sondern die Instanz von Freiheit und Selbstbestimmung, mit dem Ausdruck Kants: von *Autonomie* ist. Freiheit ist die Freiheit von Fremdbestimmung bzw. äußerem Gehorsam und die Freiheit zur *Selbstgesetzgebung* in der Welt der Naturgesetze und der sozialen Verbindlichkeiten. Was zugleich sagt, dass Freiheit immer erst das einstweilige Ergebnis von mühsamem Selbstdenken und mühseliger Emanzipation von formaler Autorität sein kann, von Aufklärung und Erwachsenwerden.

3. Was heißt „freier Wille" (liberum arbitrium)?

3.1. Nicht nur Kant hat die Einsicht artikuliert, dass „freier Wille" keine substantielle Entität, kein ‚Ding' ist, sonder eine Phänomen des Selbstverhältnisses von Personen, die als sie selber in der Interaktion mit anderen Personen und mit den Dingen in der Welt agieren. Es handelt sich, wie gesagt, um eine Selbstbeschreibung unserer moder-

nen Kultur, die freilich langfristig gewachsene Formen menschlichen Selbstbewusstseins und praktischen Selbstwertgefühls in sich trägt. Dazu gehört zuerst einmal die je nach Ausbildung von Individualität auch sehr starke Überzeugung, dass Wahl- und Vorzugsentscheidungen (Ja/Nein, Dies/Das) des Ich frei sind, wenn sie nicht *erzwungen* sind und nicht als solche von anderen Entscheidungsinstanzen *determiniert* worden sind. Das Christentum und die mit ihm verbundene Philosophie hat sich immer gegen den stoischen Fatalismus und gegen das so genannte „*fatum Mahumentanum*" (G.W. Leibniz) ausgesprochen: In jedes menschliche Verhalten gehen zahllose natürliche und kulturelle *Ursachen* ein, aber es hat gleichwohl, nämlich als zurechenbares Handeln, mehr oder weniger gute *Gründe*. Ohne eine kategoriale Unterscheidung zwischen „Ursachen" und „Gründen" lässt sich allerdings wenig über spezifisch menschliches, d.h. kulturell codiertes Verhalten sagen; aus einer Kausalkette, und sei sie lückenlos, auf praktischen Determinismus zu schließen, ist ein Denkfehler.

„Freier Wille" ist weniger ein ontologischer als vielmehr ein *praktisch-moralischer* Begriff, der nur in den sozialen und politischen Gemeinschaften von Individuen (und in deren Rückkoppelung auf die Individuen) sinnvoll zu gebrauchen ist. Er steht für den Anspruch „das habe ich getan" bzw. die Zuschreibung „das hast du getan". Er lokalisiert die kulturelle Notwendigkeit, Verhalten sich und anderen zuzurechnen, im Handelnden selbst, der damit weniger eine Eigenschaft als vielmehr eine *Rolle* zugewiesen bekommt. Dieser Begriff ist also keineswegs unbestimmt und umfasst nicht alles und jedes. So enthält er die Annahme einer Asymmetrie zwischen „ich" und „du" – von niemandem kann verlangt werden, sein eigenes Verhalten so zu sehen wie die Anderen essehen, aber von jedem Mitglied einer Gesellschaft muss aber verlangt werden, die Tatsache der Fremdwahrnehmung in sein Selbstverhältnis aufzunehmen. Dieser Freiheitsbegriff lässt Grade zu: die Zurechnungsfähigkeit für eine Tat kann herabgesetzt oder sogar aufgehoben sein – die Entscheidung über die Grenze zwischen Zurechnung und Nicht-Zurechnung beruht wiederum auf kultureller Konvention. Die Tatsache, dass „freier Wille" ein praktischer Begriff und als solcher kulturell unverzichtbar ist, besteht völlig unabhängig von empirischen Befunden über die Tätigkeit des Gehirns; wenn ein Hirnforscher von empirischen Befunden auf einen determinierten Willen schließt, begeht er in seinem Auftreten als solchem einen performativen Selbstwiderspruch.

Nicht nur im Christentum, sondern in allen bekannten Religionen wird der freie Wille im Sinne individueller Zurechnung von Verhalten *sanktioniert*; und in den monotheistischen Religionen hebt auch ein Eingriff Gottes (oder die Versuchung durch einen Satan) niemals diese persönliche Verantwortlichkeit auf, als sei der Mensch eine Marionette übernatürlicher Kräfte (auch die Lehre von der „Erbsünde" tut das keineswegs). Allerdings handelt es sich, wie schon gesagt, nie um einen absolut freien, sondern um einen Willen, der bedingt und begrenzt ist durch die natürliche (geschöpfliche) Ausstattung des Individuums, durch seine natürliche Umwelt und durch die in seiner kulturellen Welt geltenden moralischen Normen. In den monotheistischen Religionen wird der Anspruch auf praktische Freiheit verstärkt durch den Glauben an die *Gottebenbildlichkeit* und an die konstitutive *Sozialität* jedes Individuums sowie durch die Ausdrücklichkeit der Gebote Gottes, in denen der gute Sinn von Normen, auch der naturrechtlich-vernünftigen Normen, eigens *begründet* wird. Auf der anderen Seite wird auch die Last dieser Freiheit stärker gewichtet, d.h. ihre mangelnde Realisierung in der freiwilli-

gen Befolgung göttlicher Gebote wird schärfer verurteilt („Jüngstes Gericht"!) und die tragische Ambivalenz eines zwischen Gut und Böse hin- und hergerissenen, niemals neutral und ganz von vorn anfangenden Willens wird eigens thematisiert („Sündenfall"). Gleichwohl bestehen monotheistische Religionen darauf, dass dem Menschen begrenzte Freiheit zukommt, dass es Grade der Freiheit gibt und dass der Freiheitsgebrauch in der Ausbildung von moralischen Kompetenzen, nicht zuletzt der Tugend der Klugheit oder Besonnenheit, verstetigt werden kann.

3.2. An dieser Stelle muss ich den Hinweis auf die Kulturalität der „freien Willens" noch ei Stück weiterführen. Das *liberum arbitrium* ist in besonderem Masse ein Anliegen der *westlichen*, lateinischen Theologie, die nicht nur vom römischen Rechtsdenken geprägt wurde, sondern auch einem eigenen religiösen Motiv folgt. Während die östliche Christenheit sich primär an der Leitdifferenz von Leben und Tod orientiert, konzentrierte sich die westliche Frömmigkeit auf die Leitdifferenz von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, von Gut und Böse; sie bevorzugt daher auch die entsprechenden biblischen Traditionen (zu den oben genannten Belegen wäre das Alte Testament hinzuzufügen; nicht zufällig war Paulus ein schriftgelehrter Jude). Das erhöht die Anforderung an das verantwortliche Wollen und Handeln des Menschen und überführt langfristig die *Fremdbestimmung* des Willens in *Selbstbestimmung*; die Ansätze sind schon bei Jesus zu finden, der das heilige Sabbatgebot um der Nächstenliebe willen suspendiert, bei Paulus, für den Christus das Ende des Gesetzes ist (Röm 10,4); es verstärkt sich bei Augustin, der das Liebesmotiv selbst zur Norm machte („liebe – und dann tu was du willst", *dilige et fac quod vis*) und nochmals im reformatorischen Glauben, dass der ohne Leistung vor Gott gerechtfertigte Mensch je nach Handlungssituation „neue Dekaloge" erstellen könne.

Die religiöse Steigerung des Freiheitsanspruchs des Menschen schichtete aber auch ein Problem auf, das alle westlichen Theologien mehrere Jahrhunderte intensiv beschäftigte: Wie verhält sich die *menschliche* Freiheit zur *göttlichen* Freiheit, d.h. zum allmächtigen Wirken Gottes? Die von den Reformatoren besonders stark gemachte, etwas zurückhaltender aber auch von der römischen Kirche vertretene Antwort war die, dass der Mensch im Blick auf sein ewiges Heil gar keinen freien Willen habe, sondern Gottes Gnade allein (*sola gratia*) dieses Heil beschließe und verwirkliche; dass Gott das Entscheidende will und tut, verbürgt unerschütterliche, auch vom eigenen, mehr oder weniger gelungenen Wollen und Handeln unabhängige Heilsgewissheit. Diese so genannte Prädestinationslehre verschärfte das Problem jedoch noch einmal, weil der Glaube an Gottes Heilswillen durch diesen nicht determiniert wird: Nicht erzwungener, sondern nur *frei* zustimmender Glaube ist wirklich ‚mein' Glaube. Somit ergab sich erneut die Aufgabe, göttliche und menschliche Freiheit zu harmonisieren, und in der Arbeit daran hat die Frühe Neuzeit dem Freiheitsthema die Komplexität gegeben, die sie in unserer Kultur heute ganz allgemein hat. Die in den drei westlichen Konfessionen unterschiedlichen Lösungen kann ich hier nicht vorstellen; gemeinsam ist ihnen jedoch, dass sie kompatibilistisch votieren, indem sie von der göttlichen Anfangs-Freiheit die endliche, durch die Schöpfung und die Erlösung bedingte Freiheit unterscheiden (*causa prima/secunda*, *concursus*, *scientia media*). Die raffinierteste Lösung formulierte G.W. Leibniz, der das freie Handeln Gottes auf den „Kalkül" konzentriert, in dem Gott die beste aller widerspruchsfrei möglichen Welten ausrechnet, um genau diese zu verwirklichen: Sie enthält endliche Freiheit einschließlich ihrer guten oder

schlechten Folgen. Diese „Theodizee“ zur Begründung der *liberté de l'homme* (Leibniz 1710) wurde die Leitvorstellung der neuzeitlichen Metaphysik zwischen Leibniz und G.W.F. Hegel.

4. Warum „unfreier Wille“ (servum arbitrium)?

Warum und in welchem Sinne vertritt die evangelische Theologie die These des „unfreien Willens“ vertraten, wenn sie doch zugleich so viel Mühe auf die Begründung dafür verwandte, dass die menschliche Freiheit zwar endlich, daher vielfach bedingt und in der Reichweite begrenzt sei, dennoch zu Recht „Freiheit“ genannt werden dürfe. In der Tat haben andere Denker jene These für psychologisch und pädagogisch gefährlich, ja destruktiv gehalten, angefangen von Erasmus' *De libero arbitrio* (1524), über *J.-J Rousseaus Émile* (1762) bis zu aktuellen Voten à la „Das sogenannte Böse“. Auf der anderen Seite gibt es genug Anlass zur Skepsis gegen solche ein für allemal beruhigenden Lösungen.

4.1. Ein solcher Anlass ist die täglich erfahrbare Komplexität unserer Freiheitsgebrauchs. Die moralisch erheblichen Willensentscheidungen sind ja oft keineswegs kurze Wege, sondern erfordern Zeit, Nachdenken und Arbeit, Arbeit am eigenen Wollen, das ja nicht linear von der Vernunft kausiert, sondern auch von Vorurteilen, Gefühlen, Wünschen und gar von schierer Unvernunft bestimmt wird. Selten sind daher Ja und Nein symmetrische Alternativen, sondern meist das Ergebnis mühsamer, sich selbst nicht völlig durchsichtiger Abwägungsprozesse: Ist ein „Nein“ ebenso frei wie ein „Ja“, und beseitigt eine Vorzugsentscheidung schon als solche alle Ungereimtheiten und Widersprüche auf dem Weg zu ihr? Natürlich nicht. Ein gut Teil der symbolischen Arbeit einer Kultur in Literatur, Kunst und Religion setzt sich intensiv mit der Uneinheitlichkeit, ja Zerrissenheit und Widersprüchlichkeit der Freiheit auseinander; auch die Bibel ist voller Geschichten des *Taumels der Freiheit*, wie man das nennen kann; einer Freiheit nämlich, die sich ihrer selbst, ihrer möglichen Selbstverfehlung und ohnedies ihrer unabsehbaren Folgen nicht gewiss ist.

Die theologische Anthropologie hat dieses Problem zunehmend ernst genommen und einen der Komplexität des Freiheitsproblems entsprechenden Begriff der *Person* ausgebildet. Im gegenwärtigen Zusammenhang ist dabei am wichtigsten, dass eine Person kein Ding oder, wie man früher sagte, keine Substanz ist, also kein quasi ausdehnungsloser Punkt, von dem Wirkungen ausgingen, sondern Subjekt, *in* dem etwas geschieht und das daher nicht erst durch sein Außenverhältnis identifiziert wird, sondern ebenso und sogar vorrangig durch sein Selbstverhältnis, in dem auch seine Außenverhältnisse bearbeitet werden. Daher ist eine Person ein *Selbst*, das in einer beständig sich erneuernden Konstellation der Verhältnisse zu sich selbst und zu den Anderen besteht. Das Subjekt von Freiheit ist kein abstraktes, sondern das konkrete Ich: die jeweils innerlich angeeignete Korrelation von Innen und Außen, von Selbst- und Fremdwahrnehmung in der Interaktion von Bewusstsein, Leibwahrnehmung und Umwelt. Das Außen, die Anderen usw. unterscheidet der Gläubige allerdings noch einmal grundsätzlich, denn zu Gott als dem Schöpfer der Welt und seiner Person hat er eine ganz andere Beziehung als zu den Mitmenschen und Mitgeschöpfen in der Welt.

Ein wenig paradox formuliert kann man sagen, dass die Identität einer Person und ihres Willens nicht von der Art A = A ist, sondern ‚nur' besteht in einem in der Zeit sich durchhaltenden *Fließgleichgewicht* ihrer *Relationen* zu sich und anderem.

Diese ‚Identität' oder besser: dieses lebendige Selbst ist also kein homogenes, sondern ein plurales, komplexes, unter Umständen selbstwidersprüchliches, aporetisches Phänomen. Insofern ist es auch kein ‚Individuum', wie das Wort in der Außenperspektive suggeriert, sondern ein ‚Dividuum', das sich selbst durchaus unverständlich und fremd werden, das sich als Geschöpf und als Sünder geradezu feind werden kann. In der Neuzeit erhob sich heftiger Widerstand gegen eine solche Sicht, und man favorisierte die Vorstellung einer im Grund stets mit sich übereinstimmenden „Persönlichkeit", die nur zielstrebig wollen und werden muss, was sie innerlich und ewig ist. Die Kränkung dieses modernen Helden hat schon S. Freud vollzogen (die Theologen, die mit diesem idealistischen Persönlichkeitsideal verbandelt waren, kritisierten Freud denn auch als unmoralisch und pietätlos). In der Postmoderne hat sich der anthropologische Realismus wieder Geltung und mit der Formel „Tod des Subjekts" breite Wirkung verschafft. Aber auch diesseits der Schlagwörter bestätigt ein großer Titel wie der von P. Ricoeur, „Das Selbst als ein Anderer" (*Soi-même comme un autre*, 1990) die analytische Trennschärfe der christlichen, zumal der reformatorischen Anthropologie.

4.2. Die reformatorische Anthropologie geht, wie eben schon angedeutet, noch einen Schritt weiter. Die Skepsis gegen dem pauschal für „frei" erklärten Willen bezieht sich auch auf den Versuch, die faktisch erfahrene Unfreiheit im Wollen diesem Wollen äußerlich zu halten, d.h. auf das mangelnde Können, auf die fehlende Verwirklichung des eigentlich gut Gewollten zu schieben. Demgegenüber tritt die Theologie denen zur Seite, die in der *conditio humana* einen tragischen Aspekt erkennen, und lokalisiert die Unfreiheit des Wollen im Wollen selbst, behauptet also ein *servum arbitrium*. Allerdings betrachtet sie diese Unfreiheit nicht nur als schicksalhafte Tragik, sondern zugleich als übernommene, also als wirklich *eigene* Unfreiheit; sie spricht daher von „Sünde", d.h. einem Widerspruch gegen die geschöpfliche Bestimmung zur Freiheit. Reflexionen über diese Aporie finden sich, wie schon gesagt, beim Apostel Paulus (Röm 7) und, auf dem inzwischen erreichten Niveau der Selbstreflexivität, in Luthers *De servo arbitrio* von 1525, dann auch bei S. Kierkegaard oder bei M. Heidegger.

Die Schrift Luthers, die in mancher Hinsicht anstößig erscheint, lässt sich in zwei noch heute diskussionswürdigen Ergebnissen bündeln. Das kritische Ergebnis Luthers lautet: Ich kann tun, was ich (unter den gegebenen Bedingungen, einschließlich der „Sünde") tun will, aber ich kann nicht *wollen*, dass ich *will*. (Dieser einführend zitierte Satz A. Einsteins, der A. Schopenhauer zitiert, stammt tatsächlich von Luther, den Schopenhauer sehr gut kannte.) Man kann das auch so sagen: In meinem als „Ich" sich zusammenfassenden Selbstverhältnis, also auch in meinem Wollen und Streben bin ich mir selbst *unhintergehbar*. Oder: Ich kann nicht wirklich hinter mich treten und mich neu erfinden und an diesem Null-Punkt absolut anfangen zu wollen (denn diese Aktion wäre ja eine Aktion des Ich, das sich und vieles, was es von sich gar nicht weiß, dabei mitbringt). Selbstverständlich kann das Ich etwas an sich verändern und tut das auch immer – aber dieses Verändern ist immer eine Leistung des bereits konstituierten und eben auch durch Unfreiheit gezeichneten Ich. Kurz: Ein Mensch ist niemals sein eigener Schöpfer, und wenn er es versucht zu sein, bekräftigt er nur seinen Irrtum (religiös: seine Sünde) und wird unfreier denn je.

Das konstruktive Ergebnis Luthers lautet: Da ich von meinem Inneren und seinem Wollen nicht frei Abstand nehmen kann, bin ich mir elementar auch undurchsichtig; aber auch anderen Personen ist dieses Innen, diese meine *Intimität* nicht zugänglich

und verfügbar. Allein Gott kennt mich intim, und daher kann kein Mensch mir die Würde meines wirklichen, von Gott gerufenen Namens nehmen (in scheinbar säkularer Version ist das der Glaube an die Personwürde jedes einzelnen Menschen). Menschen können Handeln erzwingen, können mein Selbstwertgefühl zerstören, aber nicht einmal so kommen sie hinter das *Geheimnis* meines Selbst. Irdische Macht (und die Freiheitsfrage ist immer auch eine Frage der *Macht*) hat ihre Grenze an der Ich-Perspektive: Nur „Ich" kann „ich" sagen. Die Selbstvoraussetzung des Ich als individuelle, unaustauschbare Person kann wohl psychisch ausgelöscht und physisch zerstört, kann jedoch nicht eingeholt oder erkennbar und verfügbar gemacht werden. Das Privileg der Ich-Perspektive (die ja immer in Interaktion bleibt mit dem Leib und der Umwelt und immer auch Fremdperspektiven integrieren muss) ist allerdings seinerseits an empirische Bedingungen gebunden, aber sie unterscheidet sich selbst gleichwohl von allen empirischen Bedingungen. Man kann daher mit guten Gründen meinen, das diese Form des *Selbstwertbewusstsein* nur religiös, durch den Bezug auf Gott den Schöpfer und Erlöser, erschwinglich ist. Aber das ist ein Frage des Glaubens.

4.3. Die pointierten, nicht selten paradox formulierten Äußerungen Luthers zur Problematik des freien Willens sind in moderierter Form Konsens in der (westlichen) Theologie geworden. Dieser Konsens besagt: (1) Jedes (‚gesunde') Individuum, auch der Sünder, hat einen freien Willen i.S. der *Handlungsfreiheit*, d.h. er kann in unserer Welt Handlungsziele wählen und kann leibhaft handeln aus eigenem Antrieb, der allerdings immer auch bedingt und in seiner Realisierung begrenzt ist. (2) Kein Mensch, auch nicht der gerechtfertige Christ, ist frei gegenüber seinem *Willen*; als Modus des *Selbst* ist dieser Wille dem Selbst unhintergehbar: Lediglich von außen kann seine Intentionalität verändert werden (und dann handelt auch in Menschenworten der Geist Gottes). (3) Jeder Sünder hat insofern einen *unfreien Willen*, als sein Wollenkönnen durch den Widerspruch gegen seine geschöpfliche Bestimmung (zur Freiheit zum Guten) besetzt ist und dies durch jeden Willensakt verfestigt wird. Die Rede vom *servum arbitrium* ist also nur religiös sinnvoll, d.h. im Rückblick auf eine Gott sei Dank überwundene Lebenssituation.

Ich schließe mit dem Vorschlag, nicht mehr pauschal vom „freien Willen" oder aber „unfreien Willen" zu reden. Ideologische Überlagerungen stellen sich da schnell ein, vor allem die essentialistische Verkürzung der Phänomene von „Wille", die doch ziemlich komplex sind und nicht ein für allemal festgestellt werden können. Von „Freiheit" kann man, das hoffe ich deutlich gemacht zu haben, erst auf dem komplexen Niveau von „Person" oder „Selbst" sprechen, d.h. im Kontext der reziproken Interaktionen von Denken, Leib und Umwelt, mit andern Worten: im Blick auf ein biographisches, soziales und ökologisches Selbst. Den Satz „ich will" nur auf die neuronale Tätigkeit des Gehirns zu beziehen, führt nicht weniger in die Irre als wenn man den Satz „ich denke" auf die neuronale Tätigkeit des Gehirns reduziert. Man sollte sich von Sätzen wie „das Gehirn denkt" nicht verblüffen lassen – sie sind schlechte Metaphysik.

Philotheos **10** (2010) 21-30

Wolfgang Rother
Schwabe AG, Basel

Vom Ursprung des Bösen

Wer die Frage nach dem Ursprung des Bösen stellt, muss zunächst angeben, was das Böse überhaupt ist. Augustinus, der große Kirchenlehrer der Spätantike, definiert das Böse als «dasjenige, was Schaden anrichtet»[1]. Das klingt harmlos, zumal wir ja alle wissen, dass man aus Schaden klug wird – und so sind wir bereits dem Versuch erlegen, dem Bösen einen Sinn zu geben. Dass man das, zumal nach Auschwitz und den Schrecken des 20. Jahrhunderts nicht mehr ohne Zynismus tun kann, liegt auf der Hand.

Was das Böse wirklich ist, wissen wir eigentlich recht genau. Wir brauchen nur zu hören, welche Vielfalt nuancierender Ausdrücke die Sprache für das Böse entwickelt hat: Das Böse ist das Übel, das Schlechte und Schlimme, die Sünde und das Lasterhafte, das Frevelhafte und Verbrecherische, das Schreckliche und Furchtbare, das Abscheuliche, Entsetzliche und Widerliche, das Niederträchtige und Hinterhältige, das Infame und Perverse, das Ruchlose und Barbarische, das Gewalttätige, Bestialische und Brutale, das Gewissenlose, das Grausame und Grauenhafte.

Zwei Gefahren im Umgang mit dem Bösen

In einer ersten, einführenden Annäherung an das Böse und die mit ihm verbundene Problematik will ich auf zwei Gefahren im Umgang mit dem Bösen aufmerksam machen: erstens auf die Verharmlosung, Verdrängung und Depotenzierung und zweitens auf die politische Instrumentalisierung des Bösen. Um der ersten Gefahr, der Verharmlosung des Bösen zu begegnen, muss man sich zwei grundlegende Eigenschaften des Bösen vergegenwärtigen: 1) Das Böse hat keinen Sinn. 2) Das Böse *ist*, d.h., es ist real und wirksam.

Diese Sätze sind zunächst bloße Behauptungen oder Thesen. Ich will diese beiden Ausgangsthesen und ihre Implikationen daher kurz erläutern. Erstens: Wenn das Böse, wie Karl Barth es treffend ausgedrückt hat, «ohne Grund, ohne Sinn, ohne Recht (ist) – ein Unwesen also, eine „unmögliche Möglichkeit“»,[2] dann verbietet sich jede Frage nach dem Sinn des Bösen. Wenn das Böse keinen Sinn hat, kann die Frage daher nur lauten: ‘*Woher* das Böse?’ Und sie kann und darf nicht lauten ‘*Warum* das Böse?’, denn die Warum-Frage setzt einen Sinn des Bösen voraus, sie fragt nach dem Sinn des Sinnlosen. ‘*Warum* Auschwitz?’ ‘*Warum* das Böse?’ sind Fragen mit inakzeptablen

[1] Augustinus: De moribus Manichaeorum II 3,5.
[2] Karl Barth: Kirchliche Dogmatik, 4, Teil 3, S. 203.

Implikationen. Nach Auschwitz kann es nur noch als Zynismus bezeichnet werden, wenn man so fragt. Denn das Böse wie auch das Leid, das durch das Böse verursacht wird, ist und bleibt sinnlos.[3]

Deshalb müssen auch alle ordnungstheoretischen Ansätze scheitern,[4] die das Böse in ein an sich gutes System gewissermaßen als unvermeidliche und damit letztlich notwendige Schattenseiten integrieren wollen. Ordnungstheorien setzen somit einen Sinn des Bösen voraus. Solche ordnungstheoretischen Ansätze bestimmen seit Augustinus Theologie und Philosophie bis in die Neuzeit und finden ihren Ausdruck etwa in dem heute sehr naiv wirkenden Diktum Alexander Popes «Alles, was ist, ist gut».[5]

Zweitens: Das Böse, so die Ausgangsthese, hat keinen Sinn – *aber es ist*, und es ist sogar «allgegenwärtig», so allgegenwärtig, dass wir abstumpfen, dass wir uns daran gewöhnt, damit abgefunden haben.[6] Wir befinden uns mit dieser Verharmlosung des Bösen in guter Gesellschaft. Seit Augustinus wurde in der christlichen Theologie und Philosophie das Böse unter Rückgriff auf Platon als *privatio boni*, als Beraubung des Guten, also als ein Mangel verstanden, wodurch dem Bösen wirkliches Sein abgesprochen wurde. Die Privatio-boni-Theorie spielt bis heute eine wichtige Rolle in der Theologie, weil sie den Schöpfer entlastet.[7] Aber sie tut dies um den inakzeptablen Preis einer Sinngebung: Die Rede von den «Schattenseiten der Schöpfung» relativiert und verharmlost das Böse, nimmt das Böse und die Opfer des Bösen nicht ernst und erweist sich so letztlich als Zynismus.[8]

Wir dürfen daher die Gefahren einer Relativierung des Bösen nicht unterschätzen, die in einer schöpfungstheologischen oder metaphysischen Integration wie in einer Veruneigentlichung und Entwirklichung liegen.[9] Die Integration des Bösen in ein an sich gutes Systems nimmt dem Bösen den Stachel; es erscheint dann gar nicht mehr als wirkliches und eigentliches Böses: Diesen theologisch-philosophischen Umgang mit dem Bösen hat Odo Marquardt treffend als «Entbösung des Bösen» bezeichnet – es ist ein fataler Verdrängungsmechanismus, der hier am Werke ist.

Der historische Ursprung für diese Verdrängung, Relativierung, Entwirklichung und Entbösung des Bösen liegt vielleicht in Augustins Kampf gegen den Manichäismus.[10] Augustinus lehnte den manichäischen Prinzipiendualismus ab, die Lehre, dass es auf der einen Seite das Prinzip des Geistes, des Lichtes und des Guten gebe und auf der anderen Seite das Prinzip der Materie, der Finsternis und des Bösen. Die kirchliche Verketzerung des Manichäismus mit ihrer Negation des Prinzips eines realen Bösen hat zweifellos den Prozess der Integration und Relativierung des Bösen begünstigt. In bewusster Distanzierung von derartigen theologischen und philosophischen Versuchen solcher Depotenzierung des Bösen insistiere ich auf der zweite These: *Das Böse ist.* Das Böse ist eine reale Macht und es wirkt. Und das Böse ist – zumal nach Auschwitz

---

[3] Vgl. Hermann Häring: Das Böse in der Welt. Gottes macht oder Ohnmacht?, Darmstadt 1999, S. 47; Ingo U. Dalferth: Leiden und Böses. Vom schwierigen Umgang mit Widersinnigem, Leipzig 2006, S. 110-116.

[4] Augustinus, De ordine.

[5] «Whatever is, is good» (Alexander Pope: Essay on Man, 1740).

[6] Vgl. Häring, a.a.O., S. 1.

[7] Vgl. ebd., S. 81.

[8] Vgl. ebd., S. 91.

[9] Odo Marquard: Art. «Malum», in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 6 S. 653.

[10] Dazu H. Schneider: Art. «Malum», ebd., S. 668-669.

und den Schrecken des 20. Jahrhunderts – ernst zu nehmen. Auszugehen ist von der Faktizität des Bösen, das den Ansprüchen jeder Moral widerspricht: «Das Böse darf und dürfte nicht sein, aber *es ist*.»[11]

Ich will in diesen Vorüberlegungen auf eine weitere Gefahr im Umgang mit dem Bösen hinweisen, auf die Gefahr seiner politischen Instrumentalisierung, wie sie etwa in der Rede von der „Achse des Bösen" zum Ausdruck kommt. Solche Rede ist insofern gefährlich, als ihr durchaus ein Wahrheitsgehalt zugrunde liegt – denn wer wollte behaupten, dass religiös motivierter Terrorismus oder Atomwaffen in den Händen ideologisch verblendeter Despoten etwas Gutes sei. Gefährlich ist die politische Instrumentalisierung des Bösen zunächst deshalb, weil sie in selbstgerechter Haltung das Böse immer im anderen sieht und so vom eigenen Bösen ablenkt. Noch gefährlicher, zumal in unserer Gegenwart, ist der mit dieser Lokalisierung des Bösen einhergehende Versuch zur Rechtfertigung des Plans einer kompromisslosen Vernichtung des Bösen. Jeder Krieg, sei es der heilige Krieg gegen die Ungläubigen des dekadenten Westens, sei es der Krieg gegen den Terror, schafft mit seinen zerstörerischen Kräften exakt das, was er gutgläubig bekämpft: das Böse. Denn jeder «Fanatismus zog seine zerstörerischen Kräfte schon immer aus dem, was er bekämpfte». Das ist eine ausweglose Erfahrung: Wir leben in einer Welt, «die sich gegen das Böse wehrt und es zugleich produziert, die das Böse verabscheut und ihm zugleich verfallen ist».[12]

Die Leibniz'sche Optimismus: Die beste aller möglichen Welten

Eine plausible Antwort auf die Frage nach dem Bösen gibt Leibniz in seinen 1710 erschienenen *Versuchen der Theodizee über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Bösen*.[13] In der *Théodicée* – dieses von Leibniz geprägte Kunstwort bezeichnet die Rechtfertigung Gottes angesichts des Bösen in der Welt – wird die Grundfrage auf die Formel gebracht: «Wenn es Gott gibt, woher kommt dann das Böse?»[14] Leibniz sieht den Ursprung des Bösen «in der idealen Natur des Geschöpfes». Diese ideale Natur ist bestimmt als «ursprüngliche Unvollkommenheit», die dem Bösen und jeder Sünde wesensmäßig vorausgeht – sie ist «vor der Sünde». Wenn Leibniz sagt, dass die Beschränktheit wesentlich zum Geschöpf gehört, setzt er eine grundlegende Differenz zwischen dem Geschöpf und dem Schöpfer. So wie dem Schöpfer Perfektion und Unbeschränktheit eignen, so befindet sich das Geschöpf diesbezüglich in einem defizienten Modus: «Genau gesprochen hat die Formel des Bösen keine causa efficiens (Wirkursache), da es in einer Privation (Beraubung) besteht, [...] d.h. in dem, was die causa efficiens nicht bewirkt. Deshalb pflegen die Scholastiker die Ursache des Bösen eine causa deficiens (Mangelursache) zu nennen.»[15]

Die Frage nach dem Grund der wesensmäßigen Differenz zwischen Schöpfer und Schöpfung stellt Leibniz in dieser Weise nicht, doch gelangt diese Frage in der Systematik seiner Philosophie in den Blick, und zwar in der zentralen These von der Welt

---

[11] Häring, a.a.O.,S. 3.
[12] Ebd., S. 1-2.
[13] *Essais de Theodicée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme et l'Origine du Mal*. Die *Théodicée* [Th] wird nach der von Carl Immanuel Gerhardt besorgten Ausgabe in den *Philosophischen Schriften* [GP] (Band 6, Berlin 1885) zitiert.
[14] Th § 20.
[15] Ebd.

als der besten aller möglichen: «Nun hat diese höchste Weisheit, verbunden mit einer gleich unendlichen Güte, nur die beste Welt erwählen können».[16]

Grund für den Leibniz'schen Optimismus sind Gottes Weisheit und Güte, die ihm keine andere Wahl lassen, als das Beste zu schaffen. Durch die Fokussierung auf die Schöpfung und den apologetischen Versuch, diese als optimal zu erweisen, blendet Leibniz die Fragestellung aus, die auf die wesensmäßige Differenz und – was in diesem Zusammenhang zentral erscheinen muss: *wesensmäßige Defizienz*, d.h. auf den grundlegenden Mangel des Menschen – zielt. Worin also, fragen wir, gründet die Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf? Und warum ist diese Differenz so beschaffen, dass ihr Defizienz eignet, d.h., die Welt mit dem Mangel der Unvollkommenheit behaftet ist? Der Grund der Differenz liegt im Wesen der Schöpfung selbst begründet. Schöpfung impliziert notwendig eine Differenz zwischen dem Schöpfer und dem, was er schafft. Wenn nämlich der vollkommene Schöpfer eine Welt erschaffen würde, die ebenfalls vollkommen ist, dann hätte er nur sich selbst reproduziert, nicht aber etwas außer ihm, eine Welt geschaffen. Wenn keine Differenz zwischen Schöpfer und Schöpfung besteht, lässt sich sinnvoll gar nicht von Schöpfung reden. Also *muss* die Schöpfung in Differenz zum Schöpfer stehen. Und wenn der Schöpfer vollkommen ist, kann das in Differenz zu ihm Stehende nicht ebenfalls vollkommen sein. Deshalb ist das in Differenz zum Vollkommenen stehende Geschaffene notwendig defizient in Bezug auf dieses Vollkommene: Gottes Schöpfung ist also, weil sie Schöpfung ist – und nicht, weil Gott der Schöpfer ist – unvollkommen. Gott schafft also nicht ein *perfectissimum*, sondern ein *optimum*, das in Bezug auf das *perfectissimum*, das er selbst ist, notwendig ein *deficiens* ist. Die Alternative zu dieser optimalen, aber gleichwohl defizienten Schöpfung scheint also nur der Verzicht auf die Schöpfung zu sein.

Dass die Frage nach der Schöpfung für Leibniz zentral und durch die *Théodicée* vielleicht nicht ausreichend beantwortet ist, zeigt sich darin, dass er sich zu einem Anhang in Form einer *Disputation* genötigt sieht. Das erste Argument des Anhangs, vorgetragen als Einwand gegen die beste aller möglichen Welten, lautet:

> Jeder, der nicht den besten Teil ergreift, hat einen Mangel an Macht, oder an Wissen, oder an Güte.
>
> Gott hat nicht den besten Teil erwählt, als er diese Welt geschaffen hat. Also mangelt es Gott an Macht, oder an Wissen, oder an Güte.[17]

Leibniz akzeptiert den Obersatz, leugnet aber den Untersatz, dass Gott *nicht* den besten Teil erwählt habe, zu dessen Beweis er den Gegner folgenden logischen Schluss anführen lässt:

> Wer Dinge macht, die Übles enthalten, während sie ohne Übel hätten gemacht werden können, oder die gar nicht gemacht zu werden brauchten, erwählt nicht das beste Teil.
>
> Gott hat eine Welt gemacht, in der es Übel gibt, nämlich eine Welt, die entweder ohne alles Übel gemacht werden konnte, oder deren Hervorbringung ganz unterbleiben konnte.
>
> Also hat Gott nicht den besten Teil erwählt.
>
> Ich gestehe den Untersatz dieses Schlusses zu, denn man muss zugeben, dass es Übel Böses in dieser Welt gibt, die Gott geschaffen hat, und auch dass es möglich war, eine Welt ohne Übel Böses zu schaffen oder sogar überhaupt keine Welt zu schaffen, weil die Schöpfung von dem freien Willen Gottes abgehangen hat.[18]

---

[16] Th § 8.
[17] GP VI 376.
[18] GP VI 376-377.

Wenn Leibniz in seiner *Reponse* die Existenz des Bösen zugibt, bedarf das keiner weiteren Begründung, weil das Böse in der Welt evident ist. Ebenso einleuchtend ist die Begründung der Möglichkeit des Verzichtes auf die Schöpfung durch Gottes freien Willen. Für die These von der Möglichkeit der Erschaffung einer Welt, die frei von Übel, frei vom Bösen ist, bleibt Leibniz allerdings den Beweis schuldig. Es sei denn, man beziehe den Satz vom freien Willen Gottes nicht nur auf die Möglichkeit des Verzichts auf die Schöpfung, sondern ebenfalls auf die Möglichkeit der Erschaffung einer von Übeln freien Welt. Der Kontext legt aber nahe, dass Leibniz die Nichterschaffung einer übelfreien Welt nicht, oder zumindest nicht primär in Gottes freiem Willen begründet sieht, auch nicht in der oben dargelegten Unmöglichkeit der Erschaffung eines Vollkommenen durch das vollkommene Wesen Gott, sondern in einem Optimismus, der der fatalen Gefahr des Sinngebung des Bösen erliegt, auf die ich eingangs hingewiesen habe. Leibniz schreibt: «der beste Teil ist nicht immer der, der das Übel zu vermeiden sucht, weil es möglich ist, dass das Übel von einem größeren Gut begleitet wird».[19]

Leibniz führt als Beispiel den Feldherrn an, der einen «großen Sieg mit einer leichten Verwundung» einem «Zustand ohne Sieg und ohne Verwundung» vorziehen wird.[20] Zentral ist für ihn die zu Beginn des dritten Teils der *Théodicée* entfaltete mathematische Argumentation:

> Auch in der Mathematik gibt es manchmal Erscheinungen von Unregelmäßigkeiten, welche zuletzt in eine große Ordnung auslaufen, wenn man sie von Grund auf erfasst hat.[21]
>
> Man darf sich nicht wundern, wenn ich versuche, diese Dinge durch Vergleiche zu erhellen, die der reinen Mathematik entnommen sind, wo alles in Ordnung vor sich geht, und wo es Mittel gibt, diese Ordnung durch eine genaue Darlegung aufzuzeigen, die uns sozusagen den Genuss des Anblicks der Ideen Gottes gewährt. Man kann eine der Erscheinung nach durchaus unregelmäßige Folge oder Reihe von Zahlen aufstellen, wo die Zahlen auf verschiedene Weise zu- und abnehmen, ohne dass eine Ordnung erscheint; und trotzdem wird der, welcher den Schlüssel der Ziffern kennt und der den Ursprung und die Konstruktion dieser Zahlenreihe versteht, eine Regel angeben können, welche, richtig aufgefasst, zeigt, dass die Reihe durchaus regelmäßig ist und dass sie sogar schöne Eigenschaften hat.[22]

Dem am Begründungsnotstand angesichts des real existierenden Übels in dieser Welt leidenden Theologen mag dies als Einladung gelten, den Trost in der reinen Mathematik zu suchen, die uns «den Genuss des Anblicks der Ideen Gottes gewährt». Dem an den real existierenden Übeln selbst leidenden Geschöpfen ist die reine Mathematik allerdings ein billiger Trost. Es ist der billige Trost, der allen ordnungstheoretischen Erklärungsversuchen des Bösen zu eigen ist, weil, wie wir eingangs gesehen haben, jede Ordnungstheorie auf eine Verharmlosung des Bösen hinausläuft, da das Böse in ein an sich sinnvolles System integriert wird und ihm damit ein Sinn verliehen werden soll. Solche Sinngebungsversuche nehmen dem Bösen seinen Stachel, indem sie es im Blick auf ein damit bezwecktes Gutes sehen, als ein Mittel, das zwar böse ist, aber den guten Zweck heiligt. Aber: Welchen Sinn und guten Zweck soll die Ermordung eines unschuldigen Menschen, der Tod eines Terroropfers oder der Holocaust haben?

Leibniz ist sich bewusst, dass er mit seinem ordnungstheoretischen Argument nicht sonderlich originell ist. Als seine Gewährsmänner führt er Augustinus und Tho-

---

[19] GP VI 377.
[20] Ebd.
[21] Th § 241.
[22] Th § 242.

mas von Aquin an. Augustinus habe «hundertmal gesagt, dass Gott das Übel zugelassen habe, um daraus ein Gut abzuleiten, d.h. ein größeres Gut», und Thomas habe die Auffassung vertreten, «dass die Zulassung des Übels das Gut des Universums bezweckt».[23] In der heilsgeschichtlichen Argumentation von Leibniz findet sich eine ordnungstheoretische Rechtfertigung des Bösen in Reinkultur:

> Im Übrigen wissen wir, dass oft ein Übel ein Gut bewirkt, das ohne jenes nicht eingetreten sein würde. Oft sogar haben zwei Übel ein großes Gut bewirkt:
>
> Und wenn das Schicksal es will, so hilft das zweifache Gift.
>
> So bringen zwei Flüssigkeiten manchmal einen trockenen Körper hervor [...]. Manchmal begeht ein Feldherr einen glücklichen Fehler (une faute heureuse), der Ursache für den Sieg in einer großen Schlacht ist: und singt man nicht in der Osternacht in den Kirchen des römischen Ritus:
>
> O! Sicherlich war Adams Sünde nötig,
> Die durch Christi Tod vernichtet worden ist!
> O glückliche Schuld (O felix culpa), welche solchen und so großen
> Erlöser zu haben verdient hat.[24]

Bemerkenswert ist, dass das heilsgeschichtliche Argument nicht in einem philosophischen Diskurs eingeführt wird, sondern mit einem Zitat aus der römisch-katholischen Osterliturgie, bemerkenswert darum, weil dieses Zitat aus der Feder eines Lutheraners stammt. Der Sündenfall Adams, in der Osterliturgie als *felix culpa* bezeichnet, was Leibniz nicht als «glückliche Schuld», sondern als «glückliche Sünde» (péché heureux) übersetzt, sei «durch einen unermesslichen Vorteil ausgeglichen worden [...], (nämlich) durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes, die dem Universum etwas Edleres gegeben hat, als alles, was ohne diese es sonst unter den Geschöpfen gegeben haben würde».[25]

Und Leibniz kommt zu dem Schluss, der eine Herausforderung nicht nur für das Denken, sondern auch für den Glauben bleibt, «dass eine Welt mit dem Übel besser sein kann, als eine Welt ohne Übel». Immerhin schreibt er hier noch vorsichtig «besser sein *könnte*», nicht: «besser *ist*», aber der Schlusssatz hält apodiktisch fest, «dass dieses Universum wirklich besser sein *muss* als jedes andere mögliche Universum».[26] An anderer Stelle räumt Leibniz jedoch ein:

> Man kann sich mögliche Welten ohne Sünde und ohne Elend vorstellen. [...] Aber diese Welten würden […] der unsrigen erheblich nachstehen. Ich kann dies nicht im Einzelnen darlegen: denn wie könnte ich diese unendlich vielen Welten kennen, wie könnte ich sie darstellen und miteinander vergleichen? Vielmehr muss man mit mir von der Wirkung her (ab effectu) urteilen, weil Gott diese Welt, so wie sie ist, gewählt hat.[27]

Das Leibniz'sche Postulat, *ab effectu*, von der Wirkung her zu urteilen, dürfte der Sache angemessen sein, denn sie belässt dem Schöpfer das Recht der Wahl und verzichtet auf müßige Spekulationen über die übelfreie und sündenlose Welt, eine Welt ohne das Böse. Wir haben nur diese Welt. Der in diesem Kontext angeführte herausfordernde Begriff der «glücklichen Sünde» führt uns ins Zentrum der Thematik. Um diese von verschiedenen Seiten zu beleuchten, unternehme ich einen kurzen Streifzug durch die *Théodicée* und berühre dabei die folgenden drei Fragen: 1) die Frage nach

[23] GP VI 377.
[24] Th § 10.
[25] GP VI 377.
[26] Ebd.
[27] Th § 10.

der Notwendigkeit der Sünde, 2) die Frage nach ihrer Ursache bzw. ihrem Ursprung und 3) die sich daraus ergebende Frage nach der Freiheit des Menschen.

Die Frage nach der Notwendigkeit des Bösen

Im Leibniz'schen System ist das Böse als Sünde ein spezifisches Übel, nämlich das moralische, neben dem metaphysischen und dem physischen. Das metaphysische Übel ist das grundlegende, das, wie oben gezeigt wurde, notwendig aus der wesensmäßigen Differenz zwischen Schöpfer und Schöpfung entspringt. Es besteht «in der einfachen Unvollkommenheit».[28] Leibniz hält das Böse für notwendig: «Es muss unendlich viele mögliche Welten geben, und das Übel muss in mehrere von diesen möglichen Welten mit eingehen, und selbst die beste Welt von allen muss das Übel einschließen.»[29]

In Fortführung von Lorenzo Vallas Dialog *Vom freien Willen* aus dem 15. Jahrhundert stellt Leibniz die Frage nach der Notwendigkeit des Bösen in aller Schärfe: Er lässt die Gesprächspartner Lorenzo und Antonio folgenden Disput führen:

> *Antonio*: [...] Die Schwierigkeit ist folgende: Wenn Gott den Verrat des Judas vorausgesehen hat, so war es notwendig, dass er verriet, und es war unmöglich, dass er nicht verriet. Nun gibt es keine Verpflichtung zu dem Unmöglichen. Er hat also nicht gesündigt und verdiente keine Strafe. Dies zerstört (aber) die Gerechtigkeit, die Religion und die Gottesfurcht.
>
> *Lorenzo*: Gott hat die Sünde vorausgesehen, aber er hat den Menschen nicht gezwungen, sie zu begehen; die Sünde ist eine freiwillige.
>
> *Antonio*: Dieser Wille war notwendig, weil er vorausgesehen war.
>
> *Lorenzo*: Wenn mein Wissen nicht bewirkt, dass die vergangenen oder gegenwärtigen Dinge existieren, so wird mein Vorauswissen auch bei den zukünftigen nicht bewirken, dass sie existieren.[30]

Im Gegensatz zu der im ersten Zitat suggerierten Auffassung von Notwendigkeit der Sünde – «Es muss unendlich viele mögliche Welten geben, und das Übel muss in mehrere von diesen möglichen Welten mit eingehen» – gelingt Leibniz mit seiner Fortführung des Valla-Dialogs eine Präzisierung durch die Differenzierung von Vorherbestimmung (praedestinatio),, und, Vorherwissen (praescientia), um die Möglichkeit des Bösen mit der Güte Gottes in Einklang zu bringen. Die Sünde, aller Rede von *felix culpa* und *péché heureux* zum Trotz, ist nicht notwendig, sondern ihre Wahl liegt im freien Willen des Sünders.

Wir können das als wichtiges Ergebnis der Leibniz'schen *Theodicée* festhalten: Das Böse zu tun oder zu lassen, liegt in der freien Wahl des freien Menschen. Der scheinbare Widerspruch zwischen der Rede von der Notwendigkeit der Sünde in der besten aller Welten und der jeweils freien Entscheidung des Sünders, die einzelne Sünde zu begehen, wird für Leibniz allerdings in der Harmonie des Ganzen, d.h. in der Heilsgeschichte aufgehoben. So ist, ich lege gleichermaßen das Evangelium wie auch Leibniz' Fortführung des Valla-Dialogs aus, der Verrat des Judas nicht mehr als die Sünde eines Einzelnen zu betrachten, sondern als Inbegriff der Sündhaftigkeit des freien Menschen schlechthin. Der Mensch ist wesentlich Judas, Verräter der in Jesus Christus Mensch gewordenen Liebe und somit schuldig an seinem Tod, d.h. an der Behinderung der Liebe in ihren Entfaltungsmöglichkeiten.

---

[28] Th § 21.
[29] Ebd.
[30] Th § 407.

Die Frage nach der Ursache und dem Ursprung des Bösen

Ein weiteres Element zum Verständnis des Begriffs der Sünde führt Leibniz mit der Differenzierung zwischen Ursache und Ursprung des Bösen ein.

> Was aber die Ursache des Übels betrifft, so ist wahr, dass der Teufel der Urheber der Sünde ist: aber der Ursprung der Sünde liegt weiter zurück, seine Quelle liegt in der ursprünglichen Unvollkommenheit der Geschöpfe: dies macht sie dazu fähig zu sündigen; und in der Folge der Dinge treten Umstände ein, die bewirken, dass dieses Vermögen in wirkliches Handeln umgesetzt wird.[31]

Die Differenz zwischen Ursprung und Ursache des Bösen ist eine wesensmäßige Differenz. Die schon in der Exposition der Frage «Wenn es Gott gibt, woher kommt dann das Böse?» argumentativ ins Feld geführte ursprüngliche Unvollkommenheit der Geschöpfe erscheint als Bedingung der Möglichkeit von Sünde überhaupt. Die ursprüngliche und essenzielle Sündhaftigkeit des Menschen geht jedem einzelnen konkreten Sündenakt voraus. Die ursprüngliche Unvollkommenheit gehört notwendig zur Kreatur und liegt in der Differenz von Schöpfer und Schöpfung begründet. Angesichts dessen stellt sich die Frage nach, wie Leibniz sagt, dem «Urheber» der Sünde, d.h., es stellt sich die Schuldfrage. Man darf sich fragen, ob die Leibniz'sche Rede von Gottes Zulassen der Sünde nicht eine apologetische Rede ist, die durch die Voraussetzung einer Differenz zwischen Zulassen und Verursachen Gott von jeder Urheberschaft an der Sünde freizusprechen beabsichtigt.

Man darf sich weiter fragen, ob die zugrunde gelegte Differenz von Potenz und Akt des Sündigens, d.h. von dem Vermögen, Böses zu tun und es auch wirklich zu tun, nicht den gleichen apologetischen Charakter hat. Leibniz weist die Möglichkeit zum Bösen der notwendig unvollkommenen Schöpfung Gottes zu, den Akt des Bösen, d.h. die Wahl, das mögliche Böse auch wirklich zu tun, weist er dem Teufel zu. Die Adäquatheit dieser Zuweisungen wäre genauer zu analysieren. Dass der Übergang von der Potenz zum Akt für Leibniz einen freien Willen voraussetzt, soll uns sogleich beschäftigen. Sicher darf man so reden, dass der Urheber meines Beschlusses zu sündigen, der Teufel ist. Analog dazu wäre der Urheber meines Beschlusses, nicht zu sündigen, Gott, oder genauer: mein Gottesgehorsam. So scheinen sich in der Entscheidung, vor die mein freier Wille gestellt ist, Teufelsgehorsam und Gottesgehorsam als zwei miteinander konkurrierende Prinzipien gegenüberzustehen. So gesehen ist dann aber, dies gegen Leibniz, der Teufel ebenso wenig wie Gott Urheber meiner Sünde, sondern ich bin selbst Urheber meines bösen Handelns und damit selbst für meine Sünden verantwortlich.

Das Problem der Freiheit

Wenn Leibniz den Teufel als Urheber und Ursache des Bösen ins Feld führt, so bedient er sich einer voraufgeklärten oder mythologischen Redeweise, die später präzisiert wird, indem er nachzuweisen versucht, dass die Ursache der Sünde in der Freiheit des menschlichen Willens liegt. Gott, der den Menschen «nach seinem Bilde geschaffen» hat, hat ihn entsprechend mit einem freien Willen ausgestattet. Aber: «Der Mensch hat diesen (freien Willen) missbraucht (mal usé), er ist gefallen, aber es bleibt ihm nach seinem Fall immer noch eine gewisse Freiheit.»[32]

---

[31] Th § 156.
[32] Th § 277.

Den Horizont dieser Freiheit beschreibt Leibniz unter Anführung einiger Stellen aus dem Alten Testament, z. B. aus dem Weisheitsbuch Jesus Sirach: «Er hat im Anfang den Menschen geschaffen und ihm die Entscheidung überlassen. Wenn du willst, so kannst du die Gebote halten und in rechter Treue tun, was ihm gefällt. Er hat dich vor Feuer und Wasser gestellt; ergreife das, das du willst.»[33] Leibniz kommentiert die Schriftstellen mit zwei Sätzen: «Der gefallene und nicht wiedergeborene Mensch ist unter der Herrschaft der Sünde und des Satans, weil es ihm da gefällt, er ist freiwillig ein Sklave durch seine böse Begierde. In dieser Weise ist die Freiheit und die Unfreiheit des Willens ein und dasselbe.»[34]

Diese zwei Sätze sind in ihrer Dichte ein Meisterstück philosophischer Argumentation. Vorausgesetzt wird die Freiheit des menschlichen Willens, die der Schöpfer gewährt hat. In dieser Freiheit ist die Freiheit zum Bösen eingeschlossen, denn wäre sie ausgeschlossen, wäre der Mensch nicht frei. Die Sünde als Tun des Bösen, der Sündenfall des Menschen besteht im Missbrauch (mal usé) der Freiheit. Durch die freiwillige Wahl der Sünde begibt sich der Mensch der gewährten Freiheit, leistet freiwillig Verzicht auf diese Freiheit, indem er der Begierde nachgibt und sich unter die Herrschaft des Bösen begibt. Unter der Herrschaft des Bösen endet die von Gott gewährte Freiheit. Ursprünglich und in Gottes Schöpfungsplan ist der Mensch zwar mit einem freien Willen ausgestattet, doch durch seinen Fall, durch seine Entscheidung für das Böse begibt sich der Mensch in freiwillige Knechtschaft. So gesehen ist in Bezug auf den gefallenen Menschen die Rede von einer Differenz zwischen freiem und unfreien Willen inadäquat: «In dieser Weise ist die Freiheit und die Unfreiheit des Willens ein und dasselbe.» Gott hat dem Menschen die Freiheit geschenkt. Unter der Herrschaft der Sünde, personifiziert als der Teufel, ist der Mensch unfrei. Für die Rückgewinnung der verlorenen Freiheit, d.h. für die Befreiung aus der Knechtschaft der Sünde, ist der Mensch auf die Wiedergeburt in Christus angewiesen.

Wie man einen derart in der Sprache theologischer Dogmatik gefassten Diskurs in eine philosophische Sprache übersetzen kann, soll zum Schluss angedeutet werden. Ich bemühe dazu nochmals die eingangs erwähnte philosophische Redlichkeit und versuche, den Ertrag meiner Leibniz-Lektüre ohne jegliche schöpfungstheologische Voraussetzung zusammenzufassen. Der Leibniz'sche Optimismus ist weit entfernt davon, einfach naiv zu sein. Der Satz 'Gott hat die bestmögliche Welt erschaffen' lässt sich säkular als nüchterner Realismus lesen: Wir haben nur diese Welt! Ob sie die beste ist, ist nicht das Problem. Und dass nicht Gott (oder die Gesellschaft oder irgendjemand anderes) Ursache des Bösen ist, sondern der Täter, ruft auf zur Übernahme der Verantwortung für das eigene Tun. «Die *Freiheitsfrage*, die in einer Ordnungstheorie als Randphänomen erscheint, bildet […] den Kern des Problems.»[35] Bei Rüdiger Safranksi findet man eine säkulare Übersetzung des Leibniz'schen Gedankens: «Man muß nicht den Teufel bemühen, um das Böse zu verstehen. Das Böse gehört zum Drama der menschlichen Freiheit. Es ist der Preis der Freiheit.»[36]

Letztlich gilt es abzuwägen zwischen den Gütern der Freiheit und des Bösen. Jede Utopie, zuletzt der Marxismus mit seinem Traum von einer besseren Welt, endet in der Unfreiheit – und der unfreie Mensch war nie der bessere Mensch.

---

[33] Sir 15,14-16.
[34] Th § 277.
[35] Häring, a.a.O., S. 91.
[36] Rüdiger Safranski: Das Böse oder Das Drama der Freiheit, München 1997, S. 13.

Ausblick: Das Programm radikaler Gewaltlosigkeit und unbedingter Liebe

Ich wage zum Schluss einen Ausblick, der über die Frage nach dem Ursprung des Bösen hinausweist und will in Umrissen darlegen, wie ein adäquater Umgang mit dem Bösen möglich sein könnte. Dass jeder Versuch der Vernichtung des Bösen die Geister heraufbeschwört, die er bekämpfen wollte, ist evident. Angesichts dieser ausweglos erscheinenden Situation plädiere ich für einen Rückgriff auf jesuanisches und frühchristliches Denken im Umgang mit dem Bösen. Dieses Denken besteht in einem Programm radikaler Gewaltlosigkeit, im Programm, selbst dem Bösen keinen Widerstand entgegenzusetzen.

Im Matthäusevangelium formuliert Jesus dieses Programm in seiner Kritik dessen, was das Gesetz und der sogenannte gesunde Menschenverstand vorschreiben: «Ihr habt gehört, dass gesagt ist; „Auge um Auge, Zahn um Zahn." Ich aber sage euch: Leistet dem, der euch etwas Böses antut, keinen Widerstand, sondern: wenn dich jemand auf deine rechte Backe schlägt, dann biete ihm auch die andere dar.»[37] Er fordert, wiederum gegen jede Vernunft, das Unkraut nicht auszureißen, sondern bis zur Ernte wachsen zu lassen.[38] Dass Böses nicht mit Bösem zu vergelten sei, zieht sich wie ein roter Faden durch die Briefe der Apostel Paulus und Petrus.[39]

Fundiert sind dieser utopisch anmutende radikale gewaltlose Umgang mit dem Bösen und die Überwindung des Bösen durch das Gute in dem ebenso radikalen wie anstößigen Liebesgebot, das auch die Feinde mit einschließt: «Ihr habt gehört, dass gesagt ist: „Du sollst deinen Nächsten lieben" und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde und bittet für die, die euch verfolgen.»[40] – «Liebt eure Feinde; tut wohl denen, die euch hassen.»[41]

Ja, es steckt ein ganzes Programm eines alternativem Umgangs mit dem Bösen, ein Programm alternativer Politik hinter der Seligpreisung absoluter Gewaltlosigkeit: «Selig sind die Sanftmütigen; denn sie werden das Erdreich besitzen.»[42] Die Welt, die Zukunft gehört nicht den Bösen und nicht denen, die das Böse in wessen Namen auch immer ausrotten wollen, sondern der unbedingten Liebe. So will ich mit der Frage schließen: Muss nicht – und sei es nur im Interesse eines adäquaten Umgangs mit dem Bösen – der Glaube an einen allmächtigen Gott verabschiedet werden zugunsten des Gottes, der Liebe und Barmherzigkeit ist.[43] Oder anders: Besteht Gottes Allmacht nicht in Wirklichkeit in der zarten und zerbrechlichen Macht der Liebe?

[37] Mt 5,38-39.
[38] Mt 13, 24-30.
[39] Vergeltet nicht Böses mit Bösem … (1 Petr 3,9). – Vergeltet niemand Böses mit Bösem … (Röm 12,17). – Lass dich nicht vom Bösen überwinden, sondern überwinde das Böse mit Gutem. (Röm 12,21). – Seht zu, dass keiner dem andern Böses mit Bösen vergelte, sondern jagt allezeit dem Guten nach untereinander und gegen jedermann. (1 Thess 5,15).
[40] Mt 5, 43-44.
[41] Lk 6,27.
[42] Mt 5,5.
[43] Vgl. Häring, S. 192-201.

Philotheos **10** (2010) 31-42

Wolfgang Speyer
Institut für Klassische Philologie, Salzburg

Was bedeutet das Schöne für die Erkenntnis der Wirklichkeit?

Drum, edle Seele, entreiß dich dem Wahn,
Und den himmlischen Glauben bewahre!
Was kein Ohr vernahm, was die Augen nicht sahn,
Es ist dennoch, das Schöne, das Wahre!
Es ist nicht draußen, da sucht es der Thor;
Es ist in dir, du bringst es ewig hervor.

(F. Schiller, ‚Die Worte des Wahns', letzte Strophe)

1. Der gründende Gegensatz von Identität und Differenz sowie die Einheit von allem

Wenn wir nach dem Prinzip fragen, das diese unsere Welt, das uns zugängliche Universum mit Einschluss des Menschen, ausmacht, bestimmt und bewegt, so scheint es das Prinzip der Gegensätzlichkeit zu sein und zwar einer Gegensätzlichkeit, die auf Einheit angelegt ist, da sie anscheinend aus einer höheren Einheit, der göttlichen Einheit, kommt. So erscheint der Gegensatz von Identität und Differenz, also von Einheit und Verschiedenheit, für den Menschen, der seiner selbst bewusst ist, der erste und der grundlegende Gegensatz zu sein; denn der Mensch hat als personales Wesen teil an der Identität und als sinnenhaft wahrnehmendes und erkennendes Wesen hat er zugleich in der Begegnung mit dem Vielen teil an der Differenz zu seinem Selbst. Sein reflektierendes Selbstbewusstsein verweist sodann in seiner sich durchhaltenden Gegenwärtigkeit zugleich auf die Einheit dieses Gegensatzes von Identität und Differenz und deutet damit auf eine Dimension jenseits von Räumlichkeit und Zeitlichkeit hin, die mit der Unräumlichkeit und Unzeitlichkeit Gottes verwandt sein dürfte[1]. Wenn die frühgriechische Philosophie erkannt hat, dass „Alles eins ist[2]", so deutet diese Einheit auf die das Ganze tragende Einheit Gottes hin, aus dem alle Vielheit kommt und zu dem sie wieder zurückkehrt, sei es unbewusst wie bei den Erscheinungen außerhalb des Menschen, sei es bewusst, dann aber unter der Bedingung des jeweils ja- oder neinsagenden Menschen als eines religiös-sittlichen Wesens.

---

[1] H. HEIMSOETH, Atom, Seele, Monade. Historische Ursprünge und Hintergründe von Kants Antinomie der Teilung = Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, geistes- und sozialwiss. Kl. 1960 Nr. 3; R. SPAEMANN, Personen. Versuch über den Unterschied zwischen ‚etwas' und ‚jemand' (Stuttgart 1996); W. M. NEIDL / F. HARTL (Hrsg.), Person und Funktion. Gedenkschrift J. Hommes (Regensburg 1998) 95-164: ‚Zum Personverständnis'.

[2] Heraklit: Vorsokratiker 22 B 50 (DIELS/KRANZ) im Anschluss an älteres Denken; dazu E. NORDEN, Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede [2](Leipzig 1923, Ndr. Darmstadt 1974) 246-250.

Der Mensch sieht sich einer und macht- und geheimnisvollen Wirklichkeit gegenüber, die auf ihn einwirkt und auf die er selbst zurückzuwirken vermag. Ist er zu sich selbst erwacht, so erfährt und erleidet er die Ambivalenz von Identität und Differenz und damit sein In-der-Welt-Sein und sein Der-Welt-Gegenüber-Sein. Dann erfährt er zugleich Raum und Zeit und deren Ordnung und Rhythmus in der sinnenhaft zugänglichen Wirklichkeit und an sich selbst. Die Zweiheit und Gegensätzlichkeit von Selbst und Welt, die der Mensch im Umgang mit der Wirklichkeit und deren Ordnungen und Rhythmen erfährt, fordert ihn auf, nach dem Zusammenhang dieser und der ihm mehr und mehr bewusst werdenden bald materiell gebundenem, bald rein geistigen, kaum übersehbaren Zweiheiten, Paarigkeiten und Gegensätzen zu fragen, die sein Wesen und sein Leben bestimmen.

Dann aber dürfte sich folgende Antwort aufdrängen: Wie jeder Mensch als Frau oder als Mann in sich eine Einheit ist, so ist die Einheit die Grundvoraussetzung der Gegensätzlichkeit, der Paarigkeit und damit der Differenz[3]. Einheit geht Vielheit wesenhaft voraus und bedingt sie. Die vom Menschen gedachte Einheit des Universums als einer Ganzheit ist aber noch nicht die tatsächliche Einheit der Vielheit, sondern scheint auf eine transzendente Einheit als auf den wahrhaft gründenden Grund zu deuten. Die Erscheinungswelt in ihrer Vielheit und Einheit weist auf diesen Urgrund zurück, das Sichtbare auf das Unsichtbare, das Offenbare der sinnenhaft wahrnehmbaren Welt auf den Geheimnisgrund der Wirklichkeit. So deutet auch das viele Schöne in der Welt der Erscheinungen auf den Ursprung des Schönen hin, der nicht materialisiert ist und auch nicht wie der Mensch leiblich-geistig sein kann, sondern diese materiell-geistige Wirklichkeit übersteigt, da er ihr in der Ordnung aller Erscheinungen vorangeht. Der Mensch ist demnach das Wesen, in dem die Gegensätzlichkeit als das Grundprinzip dieser Welt bewusst wird, indem er diese Gegensätzlichkeit an sich und seiner ihm unmittelbar zugänglichen Welt erfährt und sie zu bedenken vermag.

2. Die Vierheit des Wahren, Guten, Schönen und Heiligen

Die menschliche Geist-Seele erschöpft sich nicht im Erkennen und Bedenken der Gegensätzlichkeit, unter der alle ihr zugänglichen äußeren und inneren Erscheinungen stehen. Neben der Erkenntnis der Wirklichkeit und damit des Wahren wird sie als personales Wesen von drei weiteren geistig-seelischen Bereichen, Größen und Gestalten der Wirklichkeit angezogen. Diese sind das Gute, das Schöne und das Heilige. Mit dem Heiligen ist das Erhabene, griechisch hypsos, das ist der Blick auf die Höhe, also auf die Himmelsregion, verwandt[4]. Diese Vierheit von Grundwerten und Grundzielen, die der Mensch erkennt und erstrebt, will er sein Menschsein erfüllen, bildet eine Summe oder eine Ganzheit. Diese aus einer Vierheit gebildete Ganzheit steht wie viele andere Vierheiten oder Ganzheiten unter der Spannung dreier einander gleichgeordneten Größen und einer vierten, die mehr für sich alleine steht[5]. So befindet sich das Heilige der

[3] W. SPEYER, Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld, Bd. 3 = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 213 (Tübingen 2007) Reg.: ‚Einheit'.

[4] A. MÜLLER, Art. Erhaben, das Erhabene: Historisches Wörterbuch der Philosophie 2 (1972) 624-626. – Der gegenwärtig immer deutlicher erkennbare Verlust des Erhabenen, zu dem auch die Ehrfurcht gehört, weist auf den damit verbundenen Verlust des Heiligen hin; R. HOMANN, Art. Erhaben, das Erhabene II: ebd. 626-635, bes. 635.

[5] W. SPEYER, Kosmos, Schöpfung, Nichts. Der Mensch in der Entscheidung = Salzburger Theologische Studien 37 (Innsbruck, Wien 2010) Reg.: ‚Vierzahl'.

Dreiheit des Wahren, Guten und Schönen auch gegenüber und weist in dieser Spannung darauf hin, dass es ähnlich wie die Gottheit, der Quell der Heiligkeit, alles transzendiert, zugleich aber auch allem immanent ist. Ein Absehen von der alles bedingenden Kategorie des Göttlichen und Heiligen ist nicht möglich, will der Mensch sich über die Tiefe des Wahren, Guten und Schönen klar werden. Spricht er über die genannte Vierheit, so kann er dies nur, weil er selbst in seinem Wesen einen Anteil oder zumindest einen Widerschein des Wahren, Guten und Schönen auf der Grundlage des Heiligen besitzt und in sich trägt[6].

Diese Vierheit gehört einer Wirklichkeit zwischen unserer, der realen, Welt und der göttlichen Welt an; denn die Vielheit trennt die Vierheit von der transzendenten Einheit, die das Göttliche als der Anfang und das Ende von aller Vielheit ist. Insofern stehen diese vier Wurzeln, aus denen die Erscheinungswelt a fortiori lebt, bereits diesseits des göttlichen Einen. Sie bilden ein Zwischenreich zwischen der Realität der Erscheinungswelt und der Gottheit, da sie teil an beidem haben, teil an der göttlichen Einheit, teil an der Vielheit der Erscheinungswelt. Deshalb fallen auf diese Vierheit Licht und Schatten und deshalb changiert diese Vierheit auch im Hinblick auf ihr jeweiliges Gegenteil; denn das Wahre, Gute, Schöne und Heilige, die wir als Ziele erkennen und denen wir nachstreben, sind in unserer Realität immer auch mit ihrem Gegenteil verknüpft. So erscheint diese Vierheit dem Menschen hier auf Erden stets im Schatten ihres jeweiligen Gegenpols. Das irdische Schöne ist stets nur bedingt das Schöne, sowohl in der Schöpfung und in der Natur wie auch in der Kunst. Der kritische Betrachter findet bei diesem Schönen immer Spuren des Gegensatzes, des Hässlichen. Das gilt entsprechend auch für alles Wahr-Gehaltene, für alles als Gut-ins-Werk-Gesetzte und ebenso für die vom Menschen verwirklichte Heiligkeit. Dabei sind beim konkreten Schönen wie beim konkreten einzelnen Menschen verschiedene Gradunterschiede des jeweiligen Schattens zu beachten. Diese niemals gänzliche Durchlichtetheit des Wahren, Guten, Schönen und Heiligen in dieser unserer Wirklichkeit und in diesem unserem Denken dürfte mit der Individuierung zusammenhängen; denn das Wahre, Gute, Schöne und Heilige erscheint in unserer Wirklichkeit immer nur individuell, gebrochen, also begrenzt.

Tiefer als die Betrachter und Hörer haben oft die bildenden Künstler, Musiker und Dichter selbst das Ungenügen durchlitten, das sie empfanden, wenn sie ihre innere Schau, ihr inneres Hören mit dem von ihnen realisierten Kunstwerk verglichen haben. Hier erkennen wir deutlich die Spannung, ja den Gegensatz zwischen einer Realität, die viele vor allem heute als die einzige und volle Wirklichkeit anzunehmen bereit sind, und einer höheren Wirklichkeit, von der die Realität nur ein Abbild ist. Diese vor allem von Platon hervorgehobene Stufung unserer Wirklichkeit kann nicht unterschritten werden ohne die im Göttlichen wurzelnde Seinsordnung zu zerstören. So steht beim

---

[6] J. W. Goethe, Zur Farbenlehre:

> Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
> Wie könnten wir das Licht erblicken?
> Lebt' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
> Wie könnt' uns Göttliches entzücken?

(ähnlich Zahme Xenien 3; nach Plotin. enn. 1,6,8; Manil. 2, 115 f.). Der Quellgrund des Gedankens war Platon, respubl. 6, 508 a-b. Ferner vgl. E. GRUMACH, Goethe und die Antike 2 (Potsdam 1949) 819 f.; G. BÜCHMANN, Geflügelte Worte [32](Berlin 1972) 221 f.; W. BEIERWALTES, Platonismus und Idealismus = Philosophische Abhandlungen 40 [2](Frankfurt, M. 2002) 99f.

Schönen das Ideale und das Reale oder die Idee und ihre Verwirklichung ebenso in Spannung zueinander wie dies für das Wahre, Gute und Heilige gilt.

Bekanntlich fühlt sich der Mensch während seines ganzen Lebens als das Wesen, das nie an seinem Ziel angelangt ist, vielmehr immer auf dem Wege bleibt und zwar auf dem Weg zu den vier genannten Bereichen[7]. Diese wird er im irdischen Leben nie erreichen und nie besitzen; immer schaut er zu ihnen voll Sehnsucht auf wie auf vier wundersame Sternbilder, die ihn auf allen Stufen seines irdischen Lebens anziehen und zu denen er schließlich am Ende seines Strebens gelangen möchte. Aufgrund seines Verstandes und mehr noch seiner Vernunft besitzt der Mensch die Möglichkeit, sich in gewissen Grenzen über die vier Bereiche jeweils einzeln getrennt, dann aber auch in ihrer gegenseitigen Verschränkung Rechenschaft ablegen zu können. Er erkennt dann, dass diese vier Bereiche die Wirklichkeit, die uns zugänglich ist, der Idee nach abbilden und dass sie wesenhaft die Realebene oder die profane Ebene unserer Wirklichkeit übersteigen. Insofern ist der Mensch mehr als nur real-profaner Mensch, da er als Einzelner, aber auch als Art- und Gattungswesen nur sich mühend und strebend gegenüber dem niemals endenden Anspruch dieser idealen Vierheit verhalten kann, will er nicht hinter sein Mensch-Sein zurückfallen. Damit erweist er sich als das einzige Wesen dieser Erde, das sich übersteigt, transzendiert, wenn er nach dem Wahren fragt, wenn er das Gute zu tun strebt, das Schöne in den Erscheinungen des Universums sucht, um es zu bewundern oder nach- und umschaffend in Kunst zu verwandeln, und das Heilige, um es zu verehren. In seinem Suchen und Streben nach diesen vier Grundbereichen erweist der Mensch sich als Angehöriger zweier Welten, der irdischen und der himmlischen und so zugleich als Mitgestalter seiner selbst.

Diese vier idealen Bereiche der Wirklichkeit sind miteinander verbunden. Dabei fällt dem Bereich des Heiligen eine Sonderstellung zu, da dieser Bereich gleichsam den Rahmen bildet, in dem die Bilder des Wahren, Guten und Schönen jeweils erscheinen. So wie Gott aller raum-zeitlichen Wirklichkeit, also aller Schöpfungswirklichkeit, als die Grundbedingung wesenhaft zugrundeliegt, so das Heilige dem Wahren, Guten und Schönen. Diese Behauptung kann nicht im Sinne der naturwissenschaftlichen Wahrheit verifiziert oder falsifiziert werden. Sie folgt aus einer ganzheitlichen Betrachtung von Welt und Mensch, wie sie Theologie und Philosophie dann vornehmen, wenn sie die Offenbarung in der Schöpfung und in der Geschichte des Menschen, seiner Kultur, ernstnehmen, auf sie hören und von ihr in ihrem Denken ausgehen.

Offenbarung meint, dass die Erscheinungen dieser unserer Wirklichkeit nicht nur in ihrem bloßen Erscheinen aufgehen, welches sie den Sinnen des Menschen darbieten, sondern dass sie in ihrem Erscheinen über sich hinausweisen. Damit ist einmal der Gleichnis- und Symbolcharakter aller Erscheinungen angesprochen, im Sinne des goetheschen Wortes: „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis“, zum anderen auch, dass die Wirklichkeitserscheinungen auf die genannten vier Bereiche zurückweisen, in denen sie letztlich wurzeln; denn die Erscheinungen dieses Universums haben Anteil am Wahren, Guten, Schönen und Heiligen, ja gründen in ihnen. Diesen ihren Anteil offenbaren sie aber nicht den übrigen Lebewesen, die wir kennen, weder den Pflanzen noch den Tieren, sondern allein dem Menschen, der aufgrund seines Wesens mit dem Göttlichen als dem Quellgrund der vier Bereiche verbunden, ja verwandt

[7] W. HARMS, Homo viator in bivio. Studien zur Bildlichkeit des Weges = Medium Aevum, Philologische Studien 21 (München 1970).

ist[8]. So bleibt die Frage nach dem Schönen stets an die Frage nach dem Heiligen gebunden, wie dies notwendig auch auf die Frage nach dem Wahren und dem Guten zutrifft.

3. Das Schöne auf dem Hintergrund der Ambivalenz unserer Wirklichkeit

Die mannigfachen schönen Formen und Gestalten der Schöpfung / Natur zeigen sich zunächst dem Augen- und Gehörssinn wie auch abgeschwächt dem Tast- und dem Geruchssinn. Ja selbst der Geschmackssinn ist nicht frei von einem Bezug auf das Schöne. Zu erinnern ist hier an das durchaus hinterfragbare Wort, das in ästhetischen Meinungsverschiedenheiten immer wieder fällt: *De gustibus non est disputandum.* Dieser Gedanke deutet zugleich an, dass beim Schönen in gesteigerter Weise, aber auch in den drei anderen Grundbereichen die irrationale Wirklichkeitsebene zum Tragen kommt. Hier wird das Grundproblem dieser unserer gesamten Wirklichkeit und damit auch des Schönen erkennbar. Dass der Mensch in seinem Leben *homo viator*, also auf den Wegen hin zum Wahren, Guten, Schönen und Heiligen bleibt, liegt an der grundsätzlich in alles, was ihm auf dieser Erde begegnet und was er selbst ist, hineingewobenen Struktur der Gegensätzlichkeit, im vorliegenden Fall der Gegensätzlichkeit von Rationalität und Irrationalität. Letztere tritt in unserer Wirklichkeit als Vor- und Unter-Rationalität, aber auch als Überrationalität auf.

Diese Gegensätzlichkeit und Ambivalenzstruktur unserer Wirklichkeit ist kurz zu erläutern, da nur sie das Wesen des Schönen offen zu legen vermag. Der Grundgegensatz, der die menschliche Wirklichkeit vor allem auszeichnet, ist die Polarität von Leben und Tod, umfassender ausgedrückt von Heil und Unheil, oder in religiöser Begrifflichkeit von Segen und Fluch. Eine nähere Reflexion auf die Gegensatzpole kann zeigen, dass den irdischen Erscheinungen und auch den Gegensatzpolen die Eindeutigkeit mangelt. Was der Einzelne und die Menschheit zunächst für Leben, Heil und Segen halten, kann sich in der Folge als Tod, Unheil und Fluch herausstellen. Dies ließe sich nicht nur durch eine Betrachtung der Lebensschicksale der einzelnen Menschen und Völker erhärten, sondern auch aus Worten Jesu Christi[9]. Alles steht in dieser unserer Wirklichkeit unter dem Gesetz der Uneindeutigkeit: Reichtum kann Armut sein, Armut Reichtum, Leben kann Tod bedeuten und Tod Leben. So sagt bereits eine Gestalt der euripideischen Tragödie: „Wer weiß denn, ob das Leben Tod-Sein ist und Tod-Sein unten als Leben erachtet wird?“[10]. Demnach dürften die Gegensätze dieser unserer Wirklichkeit miteinander verschränkt sein. Das, was wir hier Leben nennen, ist vom Tod überschattet, und das, was wir hier Tod nennen, ist vom Leben belichtet. So ist wie im chinesischen Symbol von Yin und Yang der eine Gegensatz bis zu einem gewissen Grade auch im anderen Gegensatz enthalten[11].

Wenden wir diese Einsicht auf das irdische Schöne an, dann kann dieses Schöne nicht einseitig nur der schöne Schein im Sinne einer vordergründigen Harmonie sein;

---

[8] H. MERKI, Art. Ebenbildlichkeit: RAC 4 (1959) 459-479; O. LORENTZ (Hrsg.), Die Gottebenbildlichkeit des Menschen (München 1967); L. SCHEFFZYCK (Hrsg.), Der Mensch als Bild Gottes = Wege der Forschung 124 (Darmstadt 1969).

[9] Mc. 8, 35: „Denn wer sein Leben retten will, der wird es verlieren. Wer aber sein Leben verliert um meinetwillen und um der Heilsbotschaft willen, der wird es retten“; vgl. Mt. 10, 39; 16, 25; Lc. 9, 24; 17, 33; Joh. 12, 25.

[10] Eurip. frg. 833: Trag. Graec. Frg. 5, 2, 627 KANNICHT.

[11] M. GRANET, Das chinesische Denken, deutsche Übersetzung (Frankfurt, M. 1985) Reg.: Yin und Yang.

denn dann käme das Schöne mit dem Wahren in Streit. Das Wahre aber lehrt, dass die Wirklichkeit aus dem Miteinander von Gegensätzen besteht, dass sie, wie Heraklit aus Ephesos erkannt hat, „eine gegenstrebige Vereinigung“ ist[12].

Schönheit kann in dieser Welt oft nur verführerische Maske sein. Wer nur Irdisches sinnt, verfällt so dem falschen Schein und bleibt bei ihm stehen. Er geht der verführerischen Schönheit des Augenblicks in die Falle und durchschaut nicht, dass sie eine Zwillingsschwester besitzt, ja dass diese Schönheit nur die Vorderseite der negativen Rückseite ist. Wie in dieser Wirklichkeit Leben und Tod, Frühling und Winter, Schein und Sein, Außen und Innen, Erde und Himmel zusammengehören, so auch das Schöne und sein Gegenteil, das Hässliche. Das Hässliche aber ist eine Gestalt des Furchtbaren und Schrecklichen, wie es die Griechen vor allem in der Maske der starrmachenden, der versteinernden Gorgo/Medusa gestaltet haben.

Rainer Maria Rilke, der im Nachdenken und im dichterischen Gestalten die Einheit des Grundgegensatzes von Leben und Tod als die unmittelbar erfahrbare Mitte dieser unserer Wirklichkeit erkannt und zugleich auch verehrt hat, wusste, wie sehr Schönheit und Schrecken beieinander wohnen[13]. Seine Gefährtin Lou Andreas-Salomé bemerkt hierzu: „Im Geheimnis der Konzeption gibt es kein ‚Nein‘ vor dem Zusammenhang des Furchtbaren mit dem Schönen, was, undurchdringlich, sich da begibt, geschieht unter dem Zuruf der Stimme, die schon im ‚Stundenbuch‘ hörbar ward:

> Lass dir Alles geschehn: Schönheit und Schrecken“[14].

Dieses Ineinander und Miteinander bildet auch den Beginn der ‚Duineser Elegien‘:

> Denn das Schöne ist nichts
> als des Schrecklichen Anfang, den wir noch grade ertragen,
> und wir bewundern es so, weil es gelassen verschmäht,
> uns zu zerstören. Ein jeder Engel ist schrecklich.

Vielleicht war diese Einsicht zunächst unbewusst, dann bewusst, für die Menschen der Ausgangspunkt für Kult und Religion: Der Gegensatz, der sich in den Erscheinungen dieser Welt zeigt, ob Sonne und Mond, Sterne, Berge, Flüsse und Meer, ob Baum und Tier: Aus allem blicken Schönheit und Schrecken, Leben und Tod. Es sind die beiden Masken des Lachens und des Weinens, welche die griechische Komödie und die griechische Tragödie mit dem anschließenden Satyrspiel künstlerisch verwandelt in mannigfaltiger Brechung uns vor Augen stellen. Diese beiden Masken weisen in ihrer Zweiheit und Gegensätzlichkeit auf die Einheit des Grundgeheimnisses dieser unserer Welt hin, auf das In- und Miteinander aller Gegensatzpaare dieser Wirklichkeit. Die Masken des Komischen und des Tragischen, des Lachens und des Weinens, des Schönen und des Schrecklichen bilden ihrerseits die eine Maske, hinter der sich das alles bedingende und alles umfassende Geheimnis aller Geheimnisse verbirgt, das Göttliche.

Wenn der griechische Mythos das Inbild weiblicher Schönheit und erotischer Ausstrahlung, Aphrodite, dem erfindungsreichen hässlichen Schmiede- und Feuergott Hephaistos zur Gemahlin gegeben hat, und ihr als Liebhaber Ares, den Gott des Kriegsschreckens, zugesellte, dann spricht sich in diesem Miteinander das innerliche Verwiesensein des Schönen auf das Hässliche und das Schreckliche aus. Bezeichnen-

---

[12] Vorsokratiker 22 B 51 (DIELS/KRANZ).

[13] M. HECK, Das ‚Offen-Geheime‘. Zur Todesdarstellung im lyrischen Werk R. M. Rilkes, Diss. Bonn (1970) 18 f. 39-49. 150-187.

[14] L. ANDREAS-SALOMÉ, Lebensrückblick (Frankfurt, M. 1974) 137.

derweise ist die für das Schöne oft so kennzeichnende Harmonie, also das Zusammenklingen gegensätzlicher Strukturen, nach dem griechischen Mythos die Tochter von Schönheit und Schrecken, die Tochter von Aphrodite und dem Gott des Krieges.

Was eine von der Geschichte geprägte spätere Zeit abstrakt benennt, hat der echte gewachsene Mythos einer vorgeschichtlichen Epoche in bildhaften Gestalten ausgedrückt und in variantenreichen mythischen Erzählungen. So bezeugen das Aneindergekettetsein von Schön und Hässlich/Schrecklich auch jene griechischen Mythen, die von der Aussetzung einer Frau als dem Opfer für ein Ungeheuer sprechen. Im Bild der schutzlosen schönen Frau und des auf sie lauernden schrecklichen Drachens wird dieses Miteinander der Gegensätze anschaulich[15]. Ein Beispiel aus der griechischen Heroensage sind Andromeda, der Drache und der Befreier Perseus; ähnlich lautet der Mythos von Psyche, dem Drachen und Eros[16].

Auch in der christlichen Überlieferung hat dieser Mythos seine Spuren hinterlassen, so die ‚Himmlische Frau' der Apokalypse, die ein Kind zur Welt bringen will, und der sie und das Kind bedrohende Drache sowie der Erzengel Michael, der den Drachen besiegt[17]. Damit verwandt ist Maria Immaculata, die als die neue Eva der Schlange, also dem Drachen des Bösen, den Kopf zertritt[18]. In der Legende vom Hl. Georg und der Prinzessin (Margareta) lebt die mythische Erzählung von Perseus und Andromeda verwandelt weiter[19]. Schließlich ist die Heilige Margareta von Antiochien zu nennen, die durch das Kreuzeichen den Drachen, der sie verschlingen wollte oder verschlungen hat, besiegt haben soll[20].

4. Die Frau als Inbild der Schönheit auf dem Hintergrund des Gegensatzes von Idealität und Realität

Hören wir das Wort Schönheit, so verbinden wir mit diesem Begriff Vorstellungen, wie Durchlichtetsein, Glanz und Reinheit, harmonische Gestalt, Anmut und Unwiderstehlichkeit, Überwältigtsein vom Atem der gottgewirkten und gottdurchwirkten Schöpfung – antik ausgedrückt – des göttlichen Kosmos oder der göttlichen Physis/natura/Natur. Schönheit versetzt so in einen erhöhten, gleichsam ekstatischen Seelenzustand. Sie ist wie Wahrheit, Gutsein und Heiligkeit der Schöpfung und ihren Er-

---

[15] R. MERKELBACH, Art. Drache: RAC 4 (1959) 226-250; W. SPEYER, Art. Gottesfeind: RAC 11 (1981) 996-1043; DERS., Die mythische oder seinshafte Dimension des Themas ‚Die Schöne und das Tier': G. GROSCHNER, Ausstellungskatalog ‚Die Schöne und das Ungeheuer', 14. Juli – 4. Nov. 2007, Residenzgalerie Salzburg (Salzburg 2007) 31-35; F. WITEK, Amor besiegt doch alles – omnia vincit Amor: GROSCHNER a. O. 37-61, bes. 54-60.

[16] W. SPEYER, Das Märchen von Amor und Psyche und Goethes ‚Selige Sehnsucht': C. REINHOLDT / P. SCHERRER / W. WOHLMAYR (Hrsg.), Aiakeion. Beiträge zur Klassischen Altertumswissenschaft, Festschrift F. Felten (Wien 2009) 161-169; DERS., ‚Amor und Psyche' bei Apuleius, ein antikes Märchen: S. DÜLL (Hrsg.), Märchensymposion (Möhnesee 2010).

[17] Apc. 12, 1-9; MERKELBACH a. O. (o. Anm. 15) 238 f.

[18] Gen. 3, 15 und die Marien-Darstellungen der Immaculata.

[19] E. C. BREWER, A dictionary of miracles (Philadelphia 1884, Ndr. Detroit 1966) 113; E. LUCCHESI PALLI / S. BRAUNFELS, Art. Georg: Lexikon für christliche Ikonographie 6 (1974) 365-390; W. HAUBRICHS, Art. Georg, hl. I: Lexikon für Theologie und Kirche 4 ^{3}(1995) 476-478; M. WOELK, Art, Georg, hl. II Ikonographie: ebd. 478.

[20] S. KIMPEL, Art. Margareta von Antiochien: Lexikon für christliche Ikonographie 7 (1974) 494-500; vgl. auch das Gemälde aus der Schule Raffaels im Kunsthistorischen Museum Wien: ‚Die Heilige Margarete und der Drache'.

scheinungen eigen. Wenn das Buch Genesis berichtet, Gott habe als sein letztes Werk den Menschen geschaffen und zwar als sein vornehmstes Werk, das ihn sogar in gewissen Grenzen ähnlich ist, also als ‚Krone' seiner Schöpfung, dann bestätigt diesen Gedanken das menschliche Empfinden für die Stufen der Schönheit, die im Menschen zu enden scheinen[21]. Adam und Eva, die Urbilder des Menschen, galten wie die neue Eva, die Jungfrau Maria, altkirchlichen Theologen und den bildenden Künstlern als Inbilder der Schönheit, wobei die Frau als die eigentliche Trägerin der Schönheit erscheint[22]. Dies bezeugen die griechischen und die neuzeitlichen Darstellungen von Aphrodite/Venus, den Grazien und den Nymphen ebenso wie die Darstellungen der Jungfrau-Mutter Maria.

Das Schöne wird so auch sichtbar in der Allegorie der reinen Wahrheit, der nuda veritas, die charakteristischerweise als eine unbekleidete schöne Frau dargestellt wird. So sind Allegorien in der Kunst meist Frauengestalten. Die Kardinaltugenden und die Göttlichen Tugenden, die Theologie, Philosophie, Jurisprudenz und die freien Künste und Wissenschaften werden ähnlich den neun Musen und den Charitinnen oder Grazien als schöne Frauen dargestellt. Zwar zeigt sich die Idee der Schönheit in fast allen Erscheinungen der Welt, gesteigert aber im Menschen und hier in der jungen Frau.

Wenn die Schönheit sich konkretisiert, wie in der schönen Frau, so kann sie als Jungfrau und Mutter, aber auch als Verführerin oder Dirne wirken, also ambivalent. In den antiken Religionen werden in dieser Ambivalenz die Göttinnen der Liebe, wie die sumerische Ninharsag, die akkadische Ischtar, die babylonische Inanna, die phönizische Astarte, die persische Anahita, die syrische Atargatis / Dea Syria, die karthagische Tanit / Tinnit, die phrygische Kybele, die ägyptische Isis, die griechische Aphrodite und die römische Venus erkennbar. In diesen geschichtlich bedingten und vermittelten Göttinnen drückt sich der Archetypos der Großen Muttergöttin, also der Erdgöttin aus. In diesen myth-historischen Konkretisierungen erscheint damit der Archetypos des kosmischen und menschlichen ‚Ewig-Weiblichen'[23].

Ausnehmend schöne Frauen aus Mythos und Geschichte erweisen die ambivalente Kraft ihrer Schönheit. Diese steht unter der Spannung von Positiv und Negativ, von Anziehung und Verheißung bis hin zur angeblichen Erlösung und von Verwirrung, Zerstörung und Verderben. Helena erscheint bei den Griechen als Aphrodite unter den Menschen ähnlich wie Psyche, wird aber zum unglücklichen Anlass des kriegerischen Ringens zwischen Europa und Asien. Eva stiftet nach dem Buch Genesis als die von Gott geschaffene schöne Frau Verwirrung, an der sie selbst und alle, die mit ihr verwandtschaftlich verbunden sind, also alle Menschen, leiden werden. Nach einem reich

[21] Gen. 1, 26 f.; vgl. von den Kirchenvätern z. B. Joh. Chrysostomus in cap. I Gen. hom. 8, 2 (PG 53, 71): „ Das Wertvollere von allen Lebewesen, die man sieht, ist der Mensch, um dessentwillen dieses alles geschaffen ist, Himmel, Erde, Meer, Sonne, Mond, Sterne, die Kriechtiere, die Herdentiere und alle unvernünftigen Lebewesen". Isaak von Antiochien sieht im Verstand und in der Willensfreiheit des Menschen dessen Überlegenheit über alle übrigen Lebewesen und seinen hohen Rang (Gedicht über den Teufel: S. LANDERSDORFER, Ausgewählte Schriften der syrischen Dichter = Bibliothek der Kirchenväter 6 [Kempten, München 1913] 182-184).

[22] Cant. 4, 7: „Alles ist schön an dir, meine Freundin, und kein Makel haftet dir an"; dieser Vers des Hohen Liedes haben die Theologen auf Maria bezogen als auf die ‚ganz Schöne'. Maria als Inbild der inneren und äußeren Schönheit feiert Jakob von Sarug, Gedicht über die allerseligste Jungfrau: LANDERSDORFER a. O. (o. Anm. 21) 289-293. – Ähnlich wurde die Schönheit des Bräutigams und der Braut mystisch auf Christus und die Kirche bezogen (Jakob von Sarug, Gedicht über die Decke vor dem Antlitz des Mose: ebd. 348).

[23] F. WITEK, Frauengestalten des antiken Mythos = Arianna 3 (Möhnesee 2003).

bezeugten antiken Glauben strahlt der Mensch, der in der sozialen Hierarchie am höchsten steht, wie der König oder die Königin, im Positiven und im Negativen am weitesten aus. So besitzt nach diesem frühen Denken die Stammmutter des Menschengeschlechts die weiteste Ausstrahlung, sodass die Folgen ihres Tuns alle ihre Nachkommen zu spüren bekommen. Demnach inkarniert sich die Idee des Schönen für das menschliche Schönheitsempfinden vor allem in der Frau, wobei diese Verleiblichung in ihrer Wirkung ambivalent ist. Je mehr die Schönheit sich verleiblicht, umso gefahrvoller wird sie, wie noch an einem herausragenden Beispiel des 20. Jahrhunderts zu sehen ist, an Marilyn Monroe.

Die nie erreichbare Idee der Schönheit tritt in die Ambivalenz dieser unserer gegensätzlich gefügten Wirklichkeit und verliert ihre Eindeutigkeit des Transzendent-Ideal-Göttlichen. So wie in dieser Welt die Wahrheit mit Irrtum und Lüge gemischt ist und wie das hier vollbrachte Gute niemals zur Gänze und eindeutig gut ist, so ergeht es auch dem Schönen, wenn es sich materialisiert. Dann erkennen wir deutlich den Gegensatz von Idealität und Realität. Jedes konkret erscheinende Schöne weist in seiner geschichtlichen Bedingtheit und Gebrochenheit über sich hinaus, bringt aber gerade deshalb die Idee des Schönen nie ganz ins Bild und in die Wirklichkeit. Darin liegt wieder der Anreiz für den Betrachter, von einem konkreten Schönen zum anderen zu eilen, wie die Biene von Blüte zu Blüte fliegt, oder aber, alle diese Konkretisierungen hinter sich zu lassen und allein das geahnte, nie hier geschaute Schöne zu suchen, das nur jenseits der Sinnenwelt zu finden ist, wie dies Platon erkannt und in seinem Dialog ‚Symposion' ausgeführt hat: „Wer bis hierher für den Eros erzogen worden ist, indem er das Schöne in richtiger Folge betrachtet, der wird plötzlich, in den Dingen des Eros zum Ziele gelangend, ein wunderbares, wesenhaft Schönes erblicken, eben jenes selbst, um dessentwillen auch alle Mühsale waren: ein ewig Seiendes und weder Werdendes noch Vergehendes, weder Zunehmendes noch Abnehmendes, das nicht teils schön, teils hässlich, noch bald schön, bald hässlich, noch auch für den Einen schön, für den Anderen hässlich. Auch wird sich ihm das Schöne nicht darstellen wie ein Antlitz oder eine Hand oder etwas anderes Körperliches, auch nicht als ein Wort oder eine Erkenntnis, auch nicht als etwas in einem Anderen Vorhandenes, in der Kreatur oder auf Erden oder im Himmel oder in irgendetwas, sondern als ein für sich Bestehendes, mit sich selbst ewig gleichbleibendes Sein. Alles Übrige aber, was schön ist, hat an ihm irgendwie Teil…"[24].

Theologisch ausgedrückt ist dann diese Idee, diese Gestalt des Schönen allein in Gott zu finden, eben in jenem Quellgrund der zu Anfang genannten idealen Vierheit. Wie das Wahre, Gute und Heilige hier auf Erden nie im vollen Sinn real werden können, sondern immer in einer Gebrochenheit und Verschattetheit bleiben, so auch das Schöne.

5. Das Schöne der Kunst

Wie Schönheit zur Schöpfungswirklichkeit gehört, so auch zur Verwandlung dieser Schöpfungswirklichkeit in die Kultur, vornehmlich in die Künste, vom Tanz bis zur ‚Schönen Literatur'. Bei den Griechen standen den Künsten die Musen als Schutzherrinnen vor, also göttliche Gestalten, die ihrerseits mit dem Gott Apollon verbunden waren, dem Gott der Klarheit, des Lichtes, der Erkenntnis und auch der Schönheit.

---

[24] Plato, symp. 210 e f; vgl. Plato, Phaidon 78 d; J. HESSEN, Platonismus und Prophetismus [2](München 1955) 28-34, bes. 31 f.

Das Kunst-Schöne ist vom Natur-Schönen zu unterscheiden. Beide haben an der grundsätzlichen Gebrochenheit dieser Wirklichkeit Anteil, die uns umgibt und die unter dem Gegensatz von Positiv und Negativ steht. Wie in der irdischen Welt eine jede Erscheinung individuiert und gleichwohl Ausdruck und Ausprägung eines Allgemeinen ist, so gilt dies auch für die Bilder der Kunst und für die Bilder der Natur. Diese können wir parallel einander zuordnen. Wie die Schöpfung/Natur Landschaften, Pflanzen, Tiere und Menschen und letztere wieder in ihrer Geschichtlichkeit zeigt, so auch die bildende Kunst. Sie spiegelt die Natur und verwandelt sie zugleich. Die Landschaftsbilder, Pflanzen- und Früchtestilleben, die Tierbilder, ferner die Bilder von Menschen, nämlich Historienbilder, Portraits und Gruppen- sowie Genrebilder, können in der Malerei unterschieden werden und sind jeweils geschichtlich bedingt gestaltet.

Wie kein einzelner Mensch die Idee des Menschen in die Realität umzusetzen vermag, so kann auch kein Bildnis des Schönen, sei es ein Bildnis der Natur oder der Kunst, uns ganz erfüllen. Vielmehr wandern wir von einem Bild zum anderen wie von einem Tag zum anderen. Höchstens erahnen wir in den vielen realen Bildern das eine ideale Bild und verehren es.

Das nur einseitig verstandene Schöne endet in der Unwahrheit und damit zuletzt im Kitsch, wie beispielsweise die Rezeptionsgeschichte Raffaels im 19. Jahrhundert lehrt. Das Schöne bleibt vielmehr, wenn es realisiert wird, bis zu einem gewissen Grade an sein Gegenteil gebunden. Zu diesem gehören neben dem Schrecklichen und Abgründigen auch das Hässliche. Diese unsere Wirklichkeit kennt eben keinen vollkommenen Kosmos, keine vollkommene Harmonie und keine vollkommene Schönheit. Stets sind Anteile des Chaotischen beigemischt, wie eben auch das irdische Leben stets Gefahr läuft, seine Gestalt zu verlieren und in den Tod abzustürzen.

Zu unterscheiden ist zwischen dem Schönen als einem wesentlichen Ausdruck dieser unserer Wirklichkeit und dem Schönen, das der Mensch als Wesen, das sich und seine Wirklichkeit transzendiert, in einem absoluten Sinne zu denken vermag. Bei Letzterem, das seinen Ausdruck in der Kunst gewinnt, ist die Gefahr der Illusion groß und damit die Gefahr, die Wahrheit zu verfehlen und zwar die Wahrheit in der Gestalt, die dem Menschen als einem bedingten Wesen allein zugänglich ist. Aber in der Kunst kann es bisweilen auch die in einer gnadenhaft geschauten Vision erfasste Schönheit geben, von der dann die nachempfundene und nachgebildete Schönheit des realen Kunstwerkes zu unterscheiden ist. Ein aussagekräftiges Beispiel ist jene Schönheit der Jungfrau Maria, die Bernadette Soubirous in ihren Visionen sehen durfte. Diese war eine unvergleichlich andere als die heute sichtbare in der Nachbildung, die Joseph H. Fabisch (1812 - 1886) in seiner Lourdes-Madonna geschaffen hat.

Andererseits gibt es nicht wenige Kunstwerke, deren Schönheit geradezu eine im engen Sinn verstandene geoffenbarte Schönheit sein soll oder auch ist. Man denke an die Urbilder bestimmter Ikonen wie an das Antlitz Christi, das Mandylion der byzantinischen Kunst, und an die Vorstellung des ‚Acheiropoieton', des nicht von Menschenhand geformten Bildnisses, also eines Bildnisses aus oder vom Himmel[25]. Gewiss gibt es kein allein nur von Gott her stammendes konkretes Bildnis. Aber bei dieser Vorstellung ist wieder der entscheidende Gedanke, der so oft in Religion und Dichtung begeg-

[25] C. SCHNEIDER, Art. Acheiropoieton: RAC 1 (1950) 68-71; R. WARLAND, Art. Acheiropoieta: Lexikon für Theologie und Kirche 1 ^{3}(1993) 112; ferner vgl. R. NEBEL, Art. Guadelupe in Mexiko: ebd. 4 ^{3}(1995) 1086.

net, der Gedanke der Offenbarung in seinen verschiedenen Brechungen[26]. Dieser besagt ein Zusammenwirken von Gott und Mensch, einmal in bestimmten Werken der Literatur, sodann auch in bestimmten Werken der bildenden Kunst. So wie es eine echte mythische oder religiöse Pseudepigraphie gibt, also literarische Werke, die vom Menschen als göttlich gewirkt und geschaffen, erfahren und angesehen wurden, so trifft dies auch auf vergleichbare Kunstwerke zu, vor allem auf die ‚Acheiropoieta'. Die Entstehung der genannten Literatur- und Kunstwerke ist als eine ‚gottmenschlich' gewirkte zu beurteilen[27]. Gerade für die Malerei und Plastik hat die Vision des begnadeten Künstlers hohe Bedeutung[28]. Bei der Offenbarung gibt es neben der Wort- auch eine Bildoffenbarung. Ihr nachzuspüren, vor allem innerhalb der christlichen Tradition des Jesus- und des Marienbildes, ist eine eigene Aufgabe.

In diesem Zusammenhang, der uns erneut auf die in der Tiefe der Welt antreffbaren Gegensatzstruktur zurückführen kann, ist auf die so gegensätzliche Überlieferung des Bildes Jesu Christi hinzuweisen. Während es von einzelnen Zeitgenossen Jesu geschichtlich beglaubigte Bildnisse gibt, wie vom Princeps Augustus, seiner Gemahlin Livia und des julisch-claudischen Kaiserhauses, fehlt ein derartiges geschichtliches Bildnis von Jesus[29]. Die literarische und die liturgische christliche Überlieferung weiß aber von zwei gegensätzlichen Bildnissen Jesu zu berichten, einem schönen und einem hässlichen.

Das schöne Christusbildnis geht auf ein Psalmwort zurück, in dem es vom Helden Gottes heißt: „Du bist der Schönste unter den Menschenkindern"[30]. Hier sah die Alte Kirche eine Voraussage auf den Messias Jesus. Dieser erscheint dann als der vollkommene Mensch, der wiederhergestellte zweite oder neue Adam. Der ‚Brief des Lentulus', der zur apokryphen, also unechten Literatur über die Begebenheiten des Evangeliums zählt, beschreibt Jesu Äußeres im Sinn des genannten Psalms[31].

Demgegenüber steht eine andere Überlieferung, nach der Jesus der Hässlichste aller Menschen war. Auch hierfür bietet ein Wort des Alten Testamentes die Grundlage, und zwar Deutero-Jesaja, wo es heißt: „wie sich viele über ihn entsetzten – so unmenschlich entstellt war sein Aussehen, und seine Gestalt nicht mehr die der Menschenkinder…"[32]. Hier ist der geschundene Gottesknecht gemeint, der Letzte aller Menschen, der mit Jesus gleichgesetzt wird.

Diese beiden gegensätzlichen Jesus-Bilder spiegeln in ihrer Spannung von Schön und Hässlich, den Gegensatz von Passion und andererseits von Verklärung und Auferstehung Jesu. Der Gegensatz von Schön und Hässlich ist hier allerdings zeitlich auf zwei verschiedene Zustände in Jesu Leben aufgeteilt. Trotzdem steht hinter dieser zeit-

---

[26] SPEYER, Frühes Christentum a. O. (o. Anm. 3) Bd. 3, 75-88: ‚Die Offenbarungsübermittlung und ihre Formen als mythische und geschichtliche Anschauung'.

[27] SPEYER, Frühes Christentum a. O. Bd. 3, 89-101: ‚Gottheit und Mensch, die Eltern des Kunstwerkes. Zu einer abendländischen Offenbarungsvorstellung'.

[28] E. BENZ, Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt (Stuttgart 1969) 646-648.

[29] E. VON DOBSCHÜTZ, Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende = Texte und Untersuchungen 18 (Leipzig 1899); K. DIETZ, Art. Turiner Grabtuch: Lexikon für Theologie und Kirche 10 ^{3}(2001) 309 f.

[30] Ps. 45, 3-6.

[31] W. SPEYER, Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum = Handbuch der Altertumswissenschaft 1, 2 (München 1971) 100. 246.

[32] Jes. 52, 14; 53, 2 f.; vgl. Jakob von Sarug, Gedicht über den Fall der Götzenbilder: LANDERSDORFER a. O. (s. o. Anm.21) 414 f., 418 f.

lichen Abfolge das Ineinander dieses Gegensatzpaares; denn gewissermaßen wiederholt der Gegensatz von Schön und Hässlich bei Jesus Christus den Gegensatz, der in dem Hohheitstitel ‚Gottmensch' für ihn steckt. Wie die Schönheit ein Widerschein des Göttlich-Himmlischen ist, so das Hässliche ein Widerschein des nur Bedingt-Menschlich-Irdischen und Hinfälligen. Aber im Hässlichen kann auch sein Gegenteil aufleuchten so wie im gegeißelten, bespieenen, verhöhnten und mit Dornen gekrönten Jesus der erlösende und selbst der verherrlichte mit angelegt ist. So ist das ‚Ecce homo-Bild' zugleich ein ‚Ecce Deus-Bild' und Entsprechendes gilt auch für das Bild des Gekreuzigten und des Jesus der Pietà-Darstellungen[33].

Während bei Jesus Christus das hässliche dem schönen Bild zeitlich vorangeht und geradezu dessen Bedingung zu sein scheint, wie die Passion die Bedingung für seine Auferstehung und Himmelfahrt ist, verhält es sich in unserer Wirklichkeit umgekehrt. Die Schönheit des Frühlings geht der Eisesstarre des Winters voran, die blühende Jugend dem Alter mit seinem Verfall[34]. Diese vorgeschriebene Bahn, unter der alles Irdische steht, hält ein Emblem der Renaissance fest mit Bezug auf Homers Schilderung der schönsten Frau der Griechen zur Zeit des Trojanischen Krieges, Helena. In einer einzigen Gestalt werden hier die der Glanz und die Schönheit der Jugend, nämlich Helena, und die Traurigkeit und Hässlichkeit des Alters, nämlich die Greisin Hekuba, miteinander verbunden[35]. Die Schönheit erscheint hier geradezu als Maske der Vergänglichkeit und der Auflösung. Die Janusgestalt oder die Ambivalenzstruktur der uneindeutigen Wirklichkeit, in der wir uns befinden, wird in dieser Bilderfindung wiederum offenkundig.

[33] Jakob von Sarug a. O. 414 f.

[34] Das spätlateinische Gedicht ‚Pervigilium Veneris' spricht vom Frühling als dem Anfang der Welt: *vere natus orbis est.*

[35] A. HENKEL / A. SCHÖNE, Emblemata. Handbuch der Sinnbildkunst des 16. und 17. Jahrhunderts (Stuttgart 1967, Ndr. 1996) 1320: *Sotto Helena bella in vista / dimora Hecuba dentro trista*.

Philotheos **10** (2010) 43-67

Rodoljub Kubat
Orthodox-Theologische Fakultät, Universität Belgrad

Zwei Aspekte (biblischer) Theologie:
Der hermeneutische Entwurf

Beim Lesen theologisch-exegetischer Texte aus verschiedenen Bereichen der biblischen Wissenschaften, bzw. unterschiedlichen theologischen Disziplinen wird immer häufiger die Frage aufgeworfen: worin besteht deren Sinn, d.h. welche Funktion und welchen Zweck erfüllt jene Theologie im Kirchenleben? Viele Fachstudien, welche die meisten Menschen (gläubig oder nicht) nicht zu verstehen in der Lage sind, werfen diese Frage auf. Es scheint, dass die neuzeitlichen wissenschaftlich-theologischen Untersuchungen der gegenwärtigen Theologie bei ihren Bemühungen, dem modernen Menschen die Wahrheiten des Glaubens zu bezeugen, nicht genügend geholfen haben. Die Suche nach dem historischen (ursprünglichen) Sinn des Textes, welche die zentrale Aufgabe (Beschäftigung) der historisch-kritischen Methode darstellt, hat die biblische Botschaft in einem weit entfernten, historischen Punkt versteinert, der in einer Welt fern von unserer existiert. Die theologischen Untersuchungen haben eine betont archäologisch-deskriptive Note erhalten. Der zerbröselte biblische Text scheint kerygmatische Kraft verloren zu haben. Aus diesem Grunde ähnelt er nicht selten einem toten Buchstaben, den die Wissenschaftler ununterbrochen sezieren. Ähnliches geschieht auch mit anderen theologisch-wissenschaftlichen Disziplinen. Trotz der Tatsache dass jährlich hunderte von Studien und wissenschaftliche Arbeiten publiziert werden, sind wir Zeugen der Tatsache, dass die Bibel ein Buch mit einem geringen Einfluss auf das Leben des modernen Menschen ist, insbesondere, was den europäischen Raum betrifft. Die schwungvolle Kraft der biblischen Sendung, welche bereits die Theologen seit alttestamentarischer Zeit beflügelte, ist heute eher blass und sporadisch, vor allem im Sinn der Überlegungen neuer theologischer Aussagen, die auf biblischen Texten begründet werden und der Geschichte ihrer Auslegung. Analog hierzu ist die zeitgenössische akademische Theologie innerhalb der christlichen Welt in eine Krise geraten. Diese Tatsachen, stellen zunehmend die moderne Theologie in Frage, ihre Bedeutung und ihren Zweck im Leben der Kirche.

Es ist wichtig zu betonen, dass die zeitgenössische Theologie im höchsten Maße eine Akademische Theologie ist. Die theologischen Grundüberlegungen entwickeln sich seit langem im akademischen Rahmen. Allerdings ist es schwer, eine konzise und präzise Definition der Akademischen Theologie als solcher zu geben; man könnte einfacher beschreiben, was sie alles ist. Die Akademische Theologie versteht sich vor allem als eine sinnvolle Konzipierung der theologischen Aussagen und ihrer gedanklichen Korrespondenz und Interaktion mit dem universellen Zeitgeist. Darüber hinaus, ist sie kritische Überlegung, gegründet auf bestimmten epistemologischen Thesen. In

unserem hellenistisch-europäischen Kontext umfasst die Akademische Theologie wissenschaftliche und philosophische Momente. Damit ist ein breites Spektrum geistiger und intellektueller Denkmöglichkeiten gemeint. Vor allem ist die moderne biblische Theologie bzw. die Biblistik im allgemeinen auf festen akademischen Fundamenten aufgebaut. Um dieses Phänomen besser zu beleuchten, wäre es sinnvoll, einen kurzen Rückgriff auf die Geschichte der Theologie vorzunehmen, mit einem besonderen Akzent auf ihr akademisches Modell.

1. Geschichtlicher Weg der Akademischen Theologie

Gadamers Behauptung „das Verstehen ist selber nicht so sehr als eine Handlung der Subjektivität zu denken, sondern als Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen, in dem sich Vergangenheit und Gegenwart beständig vermitteln“,[1] ist wohl durchaus übertragbar auf die Geschichte theologischer reflektierender Prozesse. Die Auslegungs- und die Wirkungsgeschichte biblischer Texte können uns nämlich im Prozess ihres Verstehens helfen, weil sie einerseits die eigene Tradition, aus der wir hervorgehen, beleuchten und sich in unserer Rezeption der Realität widerspiegeln, andererseits aber sowohl die interpretativen Potentiale biblischer Texte in ihrem historischen Verlauf zeigen als auch die wesentlichen Faktoren, die sich auf ihre Auslegung ausgewirkt haben. Eine historische Begründung der Akademischen Theologie kann auch in dieser Weise gesehen werden. Die Erkenntnis, was die Theologie in der Vergangenheit war, wie und warum sie entstand, ermöglicht uns, die Theologie im gegenwartsbezogenen Kontext korrekter zu definieren bzw. genauer zu bestimmen, was sie heute sein soll. Jahrhundertlange Erfahrung und das Erfassen jener Erfahrung kann der Theologie dienen, sich selbst, ihr eigenes Ziel und ihren Sinn besser zu verstehen.

Es ist wichtig, schon zu Beginn hervorzuheben, dass es bereits seit der frühesten Epoche der alttestamentarischen Geschichte die Theologie gab; sie ist die existentielle Antwort auf das Geheimnis der Wirkung Gottes in der Geschichte und seiner Offenbarung gegenüber dem Menschen. Sie entwickelte sich in verschiedenen Formen, die zum großen Teil durch unterschiedliche Lebensbedingungen zustande kamen. Am Anfang waren es vorwiegend mündliche Mitteilung und Übertragung, jedoch hat mit der Zeit das geschriebene Wort in Israel begonnen, eine größere Rolle zu spielen, was sich auf die Theologie selbst ausgewirkt hatte. Das geschriebene Wort – als theologische Aussage – hat sich vor allem in der Zeit des Babylonischen Exils herausgebildet.[2] Erst seit dieser Zeit fing es an, das Primat zu übernehmen, insbesondere nach der Festlegung des Kanons. Immer deutlicher zeichnete die Auslegung des Textes der Heiligen Schrift den theologischen Rahmen. Den wichtigen Moment für das bessere Verständnis der Theologie der biblischen Schriftgelehrten, aber auch der frühen neutestamentarischen Theologen, stellt die Tatsache dar, dass die Theologie innerhalb der Gemeinschaft der Gläubigen tradiert wurde, und seit der neutestamentarischen Zeit ihre missionarische Dimension dazu kam. In alttestamentarischen Schriften ist die erzählerische und poetische Theologie am meistens vertreten, weil sie den Geist der Israeliten am besten widerspiegelte. Bereits in neutestamentarischen Schriften werden auch andere

---

[1] H. G. Gadamer, Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Gesammelte Werke 1, Tübingen [6]1990, 295.

[2] W. M. Schniedewind, How the Bible Became a Book, Cambridge University Press, New York 2004, 139-164.

Völker expliziter erwähnt – so dass hier einige Veränderungen der theologischen Aussagen statuiert werden. Allerdings erscheinen die ersten bedeutenderen Veränderungen im theologischen Diskurs seit der Zeit einer intensiveren Begegnung biblisch-judeochristlichen Gedankensgutes mit der hellenistischen Welt. Dies sind, streng genommen, die Anfänge einer spezifischen Weise der Formulierung theologischer Aussagen, die man Akademische Theologie nennen kann.

Den historischen Ursprung der christlichen Akademischen Theologie soll man in der Epoche der frühen Patristik suchen. Nachdem das Christentum entschiedener auf den hellenistischen Boden trat, drängte sich immer deutlicher die große hellenistische Kultur vor die Theologen der frühen Kirche als ein „Außenfaktor".* Diese Herausforderung verlangte unter anderem eine gute Beherrschung sowohl des eigenen Glaubens als auch der hellenistischen Philosophie und der Kultur im allgemeinen. Der erste christliche Theologe, der die Bedeutung der Erforschung hellenistischer Texte erkannte, war Justin der Märtyrer.[3] Justin war der Meinung, dass man die hellenistischen Autoren unbedingt beachten sollte, weil die göttliche Weisheit auch bei ihnen aufzufinden ist.[4] Das bedeutete im Grunde, dass man neben der Heiligen Schrift und anderen kirchlichen Texten auch die hellenistische Literatur studieren sollte, weil man in ihr die „Samen des Logos – λόγοι σπερματικοί" finden kann. Der historische Weg der Kirche und die neuen Herausforderungen wiesen darauf hin, dass, um die biblische Kerygma weiter geben zu können, die „Sprache der Fischer" nicht mehr ausreichte, sondern man auf die Sprache und die Methoden der damaligen hellenischen Welt zurückgreifen musste, um die Wahrheit des Glaubens zu bezeugen. Die Theologen der frühen Kirche haben neben den kirchlichen Texten zunehmend auch die reichhaltige Literatur der Antike studiert. Außerdem waren die damaligen Theologen auch selbst Hellenen. Ihre Tätigkeit setzte ein gewisses Bildungsmodell voraus. Die Christen haben bereits im zweiten Jahrhundert ihre eigene theologische Hochschule in Alexandrien gegründet.[5] Διδασκαλεῖον wurde

---

* Der Begriff "Außenfaktor" wird auf Seite 52ff. näher erläutert.

[3] In diesem Kontext ist es interessant die Meinungen zweier namenhafter Theologen anzuführen. Einerseits, war Hans von Campenhausen der Auffassung das dies die Epoche der Entstehung der christlichen Theologie wurde: „The early Church did not engage in theology. It lived on its traditions and the revelations of its leaders and prophets... Theological teachers relyng on their own intellectual work, who presuppose a background of scholarly training and strive to defend, establish, and develop Christian truth, appeared only in the course of the second century. This development is inseparable from the influence of the Greek mind, the Greek conception of reason, and the whole tradition of Hellenistic culture... The first theologian in this sense was Justin – "the philosopher" (H. v. Campenhausen, The Fathers of the Greek Church, Pantheon Books, New York 1959, 12). Auf der anderen Seite, behauptete, Jean Daniélou dass „as soon as Revelation began there was bound to be Theology; for successful Revelation – which God's must surely be – implies response, and response involves reflection on the fact and in the power of the divine grace in the very Revelation itself. Revelation must indeed be logically prior to Theology, but chronologically, for practical purposes, it is possible for us to treat them as contemporary" (J. Daniélou, Theology of Jewish Christianity, London 1958, 1). Daniélou's Feststellung is völlig richtig und heute allgemein anerkannt. Allerdings ist die Erkenntnis von Campenhausen nicht ohne Grundlage. Seit dem Zweiten Jahrhundert, nämlich, tritt ein spezifisches theologisches Diskurs ein unterschiedlich gegenüber der Vergangenheit. Die Kontaktaufnahme zu der hellenistischen Kultur war in vielerlei Hinsicht außerordentlich, insbesondere im Sinne der akademischen Bildung und hellenistisch-philosophischen Denkweise. Die Anfänge der Theologie der Apologeten ist daher am besten als den Anbeginn der akademischen Theologie zu bezeichnen (im Sinne unseres Verständnisses dieses Begriffes).

[4] Apologia 1, 44, 2-3; 2, 10, 2-3; 13; 4-6.

[5] C. Scholten, Die Alexandrinische Katechetenschule, JAC 38 (1995), 16-37; A. Le Boulluec, Die „Schule" von Alexandrien, in: L. Pietri (hg.), Geschichte des Christentums I, Freiburg i. Br. 2003, 576-621.

nach dem Modell der hellenistischen philosophischen Schulen organisiert. In der Schule studierte man die Heilige Schrift, Theologie, Rhetorik, klassische Literatur und Philosophie. Eusebius von Cäsarea berichtet, dass Origen in der Hochschule von Alexandria die begabten Schüler in „philosophische Disziplinen einführte, ihnen in Arithmetik, Geometrie und in anderen Fächern Unterricht erteilte, und sie ebenso mit philosophischen Theorien bekannt machte, indem er ihnen die Werke einiger Autoren erklärte“.[6] Ein ähnliches Bildungsmodell wurde später auf die anderen christlichen Schulen übertragen.

Die namhaften Theologen der patristischen Epoche haben Studienprogramme der christlichen, aber auch der heidnischen Schule absolviert. Basilius der Große lernte bei den Vätern in Neocaesarea Rhetorik und Grundwissenschaften, studierte danach in Caesarea und in Konstantinopel und wurde Schüler des berühmten Professors für Rhetorik, Libanios. Danach studierte er auch an der Universität von Athen Literatur, Rhetorik, und Philosophie bei den Gelehrten Proeresius und Imerius.[7] Ähnliche Ausbildungswege sind auch andere große Theologen der alten Kirche gegangen (Athanasius von Alexandria, Gregor von Nazianz, Johannes Chrysostomos).[8] Aus der Geschichte der christlichen Kirche und ihrer Gotteslehre geht klar hervor, dass die gelehrten Theologen die entscheidende Rolle im Leben der Kirche gespielt haben. Das ist vor allem auffällig in der Sinngebung theologischer Aussagen, die Orientierungszeichen auf ihrem geschichtlichen Weg waren. Die Kirchenväter waren sich sehr wohl der Bedeutung der damaligen akademischen Ausbildung bewusst.[9] Insbesondere haben die Kappadokier eine sehr positive Anthropologie hinsichtlich der Bedeutung und der Möglichkeiten des theologischen und wissenschaftlichen Nachdenkens über den Menschen vertreten.[10] Dies setzte eine ernst zunehmende akademische Ausbildung voraus. Basilius der Große und Gregor von Nazianz forderten von Christen, hellenistische Kultur zu studieren.[11] Die Theologie der damaligen Zeit stand in enger Interaktion mit anderen Wissenschaften, wodurch ihr die akademische Dimension zuteil wurde.

---

[6] Historia ecclesiastica, 6, 18, 3-4.

[7] Siehe vertiefend in Ph. Rousseau, Basil of Caesarea, London 1994, 28-60.

[8] Obwohl das curriculum vitae des Athanassios von Alexandria einige Lücken aufweist, geht aus seinen Schriften klar hervor, dass er eine gute Bildung genoss, sowohl in Belang der Heiligen Schrift und christlicher Praxis als auch in hellenistische Philosophie. Der Ausbildungsweg von Gregor von Nazianz war reichhaltig. Er hat in Caesarea in Kappadokien, in Caesarea in Palästina, in Alexandria und in Athen studiert – zur jener Zeit drei bedeutendsten Zentren der klassischen Ausbildung (vgl. Oratio 7, 6, 1-2.7-8.10-11; SC 405, 190.192; Oratio 43, 13; SC 384, 142-144; PG 37,1038). Johannes Chrisostomos studierte in Antiochien bei Andragatius Philosophie und bei Libanios Rhetorik. In der neuen antiochischen Schule lernte er Exegese bei Diodoros (vgl. De Vita Joannis Chrysostomi ex Dialogo historico Palladii, PG 47, col. 5).

[9] Aus der Korrespondenz zwischen Basilius dem Großen und seinem Rhetorik Lehrer Libanios ist ersichtlich wie viel Basilius von der klassischen Bildung hielt. Basilius pflegte freundschaftliche Beziehung zu Libanios und hat ihm regelmäßig arme Studenten aus Kappadokien zum Studium geschickt. Libanios hat nicht nur einmal Basilius Bildung in der Öffentlichkeit gewürdigt, betrachtet ihn besser als sich selbst. Es ist interessant dass er die Briefe von Basilius im Unterricht als beispielmittel für Epistolographie und Philologie verwendet (vgl. G. Αβραμίδης, Πρόλογος, in: Λιβάνιος, Υπέρ τῶν ἑλληνικών ναών und andere Werke, Εκόδσις Θύραθεν, Αθήνα 2003, 13-14). Gregor von Nazianz hat ebenfalls auf die klassische Ausbildung bestanden. In seiner Predigt dem Basilius gewidmet spricht er über die Bedeutung der klassischen Bildung. Vgl. Oratio 43, 11.

[10] Vgl. J. Daniélou, ‘Eunome l’Arien et l’exégèse neó-platonicienne du *Cratyle*’, Rev. Ét. grec. 69 (1956), 412-432.

[11] Basilius schrieb einen Text – *Ein Wort an die Jugend* – wie sie ein Nutzen haben können von hellenistischer Schriften, PG 31, 563-590. Gregor spricht darüber in der Predigt, die er Basilius widmet: *Grabrede für Basilius dem Großen – Oratio* 43, 11.

Die Art der theologischen Ausbildung hat sich selbstverständlich mit der Zeit verändert. Weder Umfang noch Form der allgemeinen und der theologischen Ausbildung noch deren Nutzwert waren während der langen Geschichte des Christentums identisch. In der hohen Zeit der Patristik, als der „Außenfaktor" sich in Form des Hellenismus widerspiegelte, musste die Theologie eine überzeugende Antwort abgeben, die einerseits auf den *Wahrheiten des Glaubens* begründet war und andererseits in den Formen ihrer Aussage dem Geist der Kultur und der Sprache der damaligen Welt entsprach. Die theologische Aussage wurde an die gültigen und standardisierten Formen dermaßen angepasst, dass sie in ihrer inneren Struktur nach den Prinzipien des damaligen Geistes kodiert wurde, der sie gedanklich mitbestimmte.[12] In der Exegese wurden grammatikalische Regeln angewandt, genau wie in den zeitgenössischen Grammatikschulen.[13] Die theologische Argumentation bedeutete philosophische Dialektik, die theologisch wurde.[14] Die christliche Theologie folgte den allgemeinen wissenschaftlichen Regeln der antiken Welt.[15] Später erwies sich, dass dies zum ausschlaggebenden Moment der Inkulturation des Evangeliums in die hellenistische Welt wurde.[16]

Das christliche Mittelalter zeigt spezifische Züge gegenüber dem goldenen Zeitalter der Patristik. In dieser langen Epoche gibt es keine bedeutenderen Herausforderungen und die Theologie bleibt auf dem Standpunkt der Errungenschaften vergangener Jahrhunderte stehen. Im byzantinischen Osten hatte die Theologie die extreme Reichweite einer spezifischen christlich-hellenistischen Denkweise in ihrer Entwicklung erreicht.[17] In dieser Zeit studierte man die Heilige Schrift und die Kirchenväter; neben der kirchlichen Literatur pflegte man Philosophie, hellenistische Literatur, Mathematik, Physik und Astronomie. Die Schulen waren vorwiegend nach den antiken Vorbildern, des Triviums und des Quadriviums organisiert; ähnlich auch im christlichen Westen. Das Grundmerkmal, das die damalige Theologie auszeichnete, war die theologische Sinngebung für das gesamte Lebensspektrum der damaligen Welt, die

---

[12] Vgl. W. Beierwaltes, Platonismus im Christentum, Frankfurt am Main ^{2}2001, 12.

[13] Die Entwicklung der christlichen Exegese während den ersten Jahrhunderten entsprach völlig dem Geist der zeitgenossischen Kultur – der Kultur der Wörter – wo die Erkenntnisse aus jede wissenschaftliche Disziplin auf der Lektüre und Deutung der klassischen Texten begründet wurden. Es besteht keinen Zweifel, dass die christliche Exegese, dank der Rezeption der heidnischen Technik der Erläuterung, den Gefahren der freien Auslegung ausweichen konnte indem sie an die Textarbeit festhielt und dadurch das theologische Denken diszipliniert hatte. Die Technik der Auslegung in den Grammatikstunden zur Zeit der Könige beruhte auf das bekannte Modell: (1) ἀναγνωστικόν/*lectio* (2) διορθωτικόν/*emendatio* (3) ἐξηγητικόν/*explanatio* (4) κριτικόν/iudicium. Siehe vertiefend in: M. Fiedrowicz, Theologie der Kirchenväter, Freiburg im Breisgau 2007, 110-112.

[14] Vgl. E. P. Meijering, „Wie platonisierten Christen?", in: God Being History, New York 1975, 133-146.

[15] Vgl. C. Blönnigen, Der griechische Ursprung der jüdisch-hellenistischen Allegorese und ihre Rezeption in der alexandrinischen Patristik, (EHS. R. 15/1), Frankfurt u. A. 1992; C. Schäublin, „Zur paganen Prägung der christlichen Exegese" in: J. Van Ort/U. Wickert (Hg.), Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon, Kampen 1992, 148-173; H. Chadwick, Antike Schriftauslegung. Pagane und christliche Allegorese. Activa und Passiva im antiken Umgang mit der Bibel, Berlin/New York 1998.

[16] Die Christen hat insbesondere die Entscheidung von Julian dem Apostat, die klassischen Texte nicht zu benutzen scharf getroffen. Gregor von Nazianz hat zwei Predigten (4. и 5.) gegen Julian verfasst. Vgl. vertiefend: S. Elm, „Hellenism and Historiography: Gregory of Nazianzus and Julian in Dialogue", JMEMS 33. 3, 2003, 493-515.

[17] Vgl. vertiefend: K. Oehler, „Die Kontinuität in der Philosophie der Griechen bis zum Untergang des byzantinischen Reiches", in: Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter: Aufsätze zur Geschichte des griechischen Denkers, München 1969, 15-37.

christlich war oder anfing, christlich zu werden.[18] Die Theologie galt als die Königin aller Wissenschaften[19] während die Wissenschaften im „christlichen" Rahmen zurückblieben. Die mittelalterliche Symphonie zwischen Kirche und Staat war der Schlüsselfaktor für diese Sachlage. In den weltlichen Schulen war christliche Theologie implizit anwesend, während in den kirchlichen auch andere Wissenschaften gelehrt wurden. In Byzanz wurde jedenfalls die klassische Ausbildung gepflegt.[20] Ende des Mittelalters verfiel Byzanz und das Zentrum der Wissenschaften und Bildung wurde Westeuropa. Allerdings, auch hier erfolgten sehr rasch bedeutende Veränderungen.

Ein richtungweisender Augenblick ereignete sich in der Neuzeit. Das neue Zeitalter brachte wichtige Innovationen. Der europäische Humanismus und die Renaissance, die wissenschaftliche Revolution und die Aufklärung führten zu einem neuen Bild des Menschen und einem neuen Bild der Welt und werden gleichsam durch dieses Bild auch selbst geformt.[21] Die Französische Revolution und die Abtrennung des Staates von der Kirche, die aufklärerische Glorifizierung des menschlichen Verstandes und das Abschaffen der alten Formen bringen im Grunde etwas Neues für die Theologie, sie bedeuten einen neuen „Außenfaktor". Der europäische Mensch gibt es auf, sich als Untertan der Königsmacht zu fühlen, die während des gesamten Mittelalters in enger Beziehung zur Kirche stand. Als solcher fing er an, das bürgerliche Bewusstsein immer stärker zu entwickeln. Es bilden sich einerseits neue sozial-staatliche Ordnungen heraus und andererseits entstehen neue Ideologien, die den vorherigen ablehnend, wenn nicht sogar entgegengesetzt gegenüber stehen. Der mittelalterliche hierarchische Bau wird durch die neuen vielfältigen Ideenstürme vernichtet. Während des Verlaufs dieser Prozesse rückt die Kirche immer mehr vom Zentrum zum Rand der Gesellschaft. Die naive Weltvorstellung, worunter vor allem das ehemalige religiöse Bild der Welt gemeint war, erlischt langsam. Die Welt hat sich durch den Prozess der Rationalisierung und Modernisierung – laut den Vorstellungen Max Webers – der Entzauberung befreit und ist erwachsen, mündig geworden.[22]

Europa hatte nicht nur äußere Veränderungen durchgemacht. Es kam auch zu ernsten inneren Metamorphosen. Es ereignete sich die kopernikanische Wendung nicht nur bei den Naturwissenschaften sondern auch innerhalb der humanistischen Wissenschaften. Der Aufschwung der Naturwissenschaften hatte auch eine neue Methodologie bestätigt, die sich signifikant auf die neue Lebensanschauung auswirkte. Die wissen-

[18] Dieses Phänomen ist insbesondere sichtbar am Beispiel des vierfachen Schriftsinns, einem Verfahren, das weitverbreitet war während des Mittelalters. Die Schriftauslegung mittels dieser Methode umfasste mehrere Aspekte menschlichen geistigen Lebens, wodurch ein kompletteres und umfassenderes Konzept sichtbar wurde, durch welchen man ein theologisch vollständigeres und integraleres Bild von Gott, des Menschen und der Welt erzielt (Vgl. vertiefend: H. de Lubac, Exégèse médievale. Les quatre sens de l' Écriture, 4 Bände, Paris 1959-1964).

[19] Vgl. Johannes von Damaskus, Πηγὴ γνώσεως, PG 94, 632B.

[20] Über die schulische Bildung in Byzanz und der Rolle der Theologie und anderer Wissenschaften siehe vertiefend in: S. Ransimen, Vizantijska civilizacija, Subotica-Beograd 1964, 222-238; Р. Радић, Византија: пурпур и пергамент, Београд ^{2}2006, 13-24.

[21] Vgl. M. Peri, Intelektualna istorija Evrope (gl. 3, 4 и 5), Clio, Beograd, 2000.

[22] Die Idee von der Mündigkeit der Welt entspringt der Überzeugung, dass das frühere Weltbild mit seiner dominierenden religiösen Dimension seitens der Wissenschaften überholt wurde. Diese These haben unter den Theologen Dilthey und Troeltsch vertreten worauf später die Konzeption des "nichtreligiosen Christentums" von Bohnhoeffer projiziert wurde (vgl. D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, München ^{2}1977, 355-361).

schaftliche Revolution hat nach Peris Meinung „das Konzept des physikalischen Weltalls transformiert; die mittelalterliche Vorstellung von der Welt, nach welcher die Erde den zentralen Platz einnahm, der Himmel dicht hinter unbeweglichen Sterne lag, und jede Sache seinen Platz innerhalb der hierarchischen und qualitativen Ordnung innehatte, wurde durch das Konzept des homogenen Weltalls, eines grenzenlosen Raumes und einer endlosen Zahl von Himmelskörpern getauscht".[23] Ebenfalls schwanden antike und mittelalterliche Vorstellungen, dass Gott allein den Endzweck bestimmt hatte. Die Idee der Vorsehung wurde ausgetauscht durch das Paradigma der Wissenschaften, die sich nicht auf die Autorität der Tradition und der offenbarten Wahrheiten anlehnte, sondern auf Wissen, welches aus Beobachtung, Experimenten und mathematischem Nachdenkens hervorgeht. Die Ratio hörte auf, das Hilfsmittel bei der Erkenntnis der offenbarten Wahrheit zu sein und wurde als radikal autonom anerkannt; fähig, die Geheimnisse der Natur zu durchdringen.

Wissenschaftliche Untersuchungen werden massenhaft angewandt in Wirtschaft und Industrie; sie werden zusätzlich durch expansive politische Interessen beschleunigt.[24] Das Neue Zeitalter ist die Epoche der Blüte der Universitäten und wissenschaftlicher Schulen. Die sozialen und ökonomischen Prozesse haben eine neue gesellschaftliche Atmosphäre erschaffen, wesentlich unterschiedlich von den vergangenen Jahrhunderten. All dies brachte den modernen Menschen zu einem neuen Selbstbewusstsein – bis zu einem neuen Selbstverständnis. Gleichzeitig hatte der neuzeitliche Mensch ein historisches und analytisches, kritisches Bewusstsein entwickelt. Die Vergangenheit fing an ihn, auf eine spezifische Art und Weise zu beschäftigen; in größerem Maße als in den früheren Zeiten. Das Interesse für die Vergangenheit, insbesondere für die antike Welt setzte bereits zur Zeit des Humanismus und der Renaissance ein. Im Gegensatz zu früheren Interessen bekam es jetzt eine akzentuiert wissenschaftliche Form. Dies hat die enorme soziale Einflüsse auf die wissenschaftliche Erforschung vom Ursprung des Menschen und der menschlichen Gesellschaft. Die mittelalterliche Vorstellung von Gott und der Welt wird durch ein wissenschaftliches Weltbild abgelöst, das sich von dem vorherigen wesentlich unterscheidet.

Die neue zivilisatorische Welle hat sich vielschichtig auf das Leben der Kirche ausgewirkt und somit auch auf die Theologie selbst. Theologie hat den Primat verloren, den sie im Mittelalter besaß. Im Prozess der Abtrennung des Staates und der Kirche, entfernten sich Schulen und Universitäten immer mehr von der Kirche, wodurch die Akademische Theologie selbst von der Kirche entfernt wurde.[25] Die Theologie befindet sich vor den Herausforderungen durch die Prozesse der Säkularisierung – der Abtrennungen von Kirche und Staat sowie von Wissenschaft und Theologie. Staat und Wissenschaften werden immer mächtiger und kommen sich näher – man kommt von den kirchlichen Universitäten zu den staatlichen. Bei diesen Wandlungen folgt die Akademische Theologie der Schule nach – und entfernt sich von der Kirche. Neuzeitlicher Rationalismus unterzieht bisherige theologische Meinungen der Kritik – besonderes betroffen ist die Heilige Schrift. Man fängt über die gesamte Breite der europäischen Universitäten an, die Bibel wie jede profane Literatur der Forschung zu unterziehen.[26]

---

[23] M. Peri, Intelektualna, 24-26.
[24] Vgl. М. Вовел, Човек доба просвећености, Београд 2006, 270.
[25] Vgl. E. Wolgast, „Universität", TRE 34, 360-367.
[26] Vgl. H. Graf Reventlow, Epochen der Bibelauslegung IV, München 2001.

Besonders der diachrone Zugang dem biblischen Text setzt bei den biblischen Studien das akademische Niveau höher, während das existentielle, synchrone Moment im der Glut der wissenschaftlicher Auseinandersetzungen mit der Zeit verloren geht. In den neuen geistigen und wissenschaftlichen Prozessen hat sich die Theologie als eine der humanistischen Wissenschaften im Rahmen der neuzeitlichen Universitäten positioniert. Dies hat für Theologen signifikante universitäre Standards gesetzt, die sich in den akademisch-wissenschaftlichen theologischen Untersuchungen deutlich widerspiegeln.[27] Jedoch hat die Konzeption solcher Art der Theologie Probleme bereitet. Die Verfestigung der akademischen Positionen scheint sich negativ auf die ekklesiologisch-existenzielle Dimension der Theologie ausgewirkt zu haben.

2. Das Problem der akademischen Theologie

Das grundsätzliche Problem, vor welchem die neuzeitliche und zeitgenössische Theologie steht, ist ihre Beziehung zu dem konkreten Leben der Kirche. Es ist immer deutlicher zu beobachten, dass das Leben der Kirche seit langem einen Verlauf eingenommen hat welcher sich nicht ausreichend auf die akademische Theologie projiziert, bzw. dass die akademische Theologie im bedeutenden Maße sich auf das Leben der Kirche auswirkt. Solche Umstände haben mit der Zeit eine wachsende Kluft zwischen der akademischen Theologie und dem konkreten Leben der Kirche hervorgerufen. In breiteren kirchlichen Kreisen gewinnt man den Eindruck, dass die akademische Theologie mehr oder weniger sich selbst genügend ist, „l'art pour l'art". Theologische Diskussionen bleiben vorwiegend in den Kreisen fachlich initiierter Wissenschaftstheologen.[28] Solche Meinung, obwohl nicht ganz richtig, entlarvt im Grunde die fundamentale Schwäche und Verletzlichkeit der zeitgenössischen akademischen Theologie. Es wird zu Recht die Frage gestellt ob die Kirche und die akademische Theologie in entsprechender Korrelation zueinander stehen. Die Geschichte der biblisch-christlich theologischen Gedanken – insbesondere bei dem biblischen Schriftsteller und in der Epoche der Patristik, zeugt von der substanziellen Verflechtung der Theologie und des Kirchenlebens. Wenn die Theologie nicht im Dienst der Kirche steht, dann ist solche Theologie aus der ekklesial-existenziellen Perspektive nicht stimmig.

Auf der anderen Seite trifft die akademische Theologie noch auf ein weiteres Problem. Unter dem zeitgemäßen akademischen Konzept wird die wesentliche Verbindung zwischen den wissenschaftlichen Untersuchungen und dem konkreten Leben verstanden. Die moderne Welt beruht im großen Maße auf dem wissenschaftlichen Akademismus. Das gilt insbesondere für die Natur- und Technikwissenschaften. Die Ergebnisse der wissenschaftlichen Untersuchungen werden in unterschiedlichen Lebensbereichen angewandt. So z.B. entwickeln die Agrarwissenschaftler in den wissenschaftlichen Labors verschiedene Hybride, die für eine bestimmte klimatische Region bestimmt werden, die jedoch im Nachhinein in der globalen landwirtschaftlichen Pro-

[27] Vgl. M. Oeming, Biblische Hermeneutik: Eine Einführung, Darmstadt ^{2}2007, 43.

[28] Über die Gefahr von solchen Verhältnissen wird in der Bibelwissenschaften insbesondere von M. Reiser betont: „Die kritische Methode drohe mehr und mehr zu einer „antiquarischen Wissenschaft" zu werden, die aus der Bibel ein Museum mache, aber für die Aktualisierung der biblischen Botschaft aus sich heraus nichts leiste". Vgl. „Die Prinzipien der biblischen Hermeneutik und ihr Wendel unter dem Einfluss der Aufklärung", in: M. Mayordomo (Hg.), Die prägende Kraft der Text. Hermeneutik und Wirkungsgeschichte des Neuen Testaments (SBS 199), Stuttgart 2005, 96.

duktionen eingesetzt werden. Die Pharmaforscher erschaffen neue Medikamente, die man später für medizinische Zwecke verwendet. Technologische Untersuchungen unternimmt man vor allem in wissenschaftlichen Labors um später die Anwendung in Serienproduktion zu finden (Autoindustrie, Computertechnologie, u.a.). Wissenschaftliche Analysen werden nicht nur in technisch-technologischen und Naturwissenschaften angewandt sondern auch in Sozial-humanistischen Wissenschaften. Rechtswissenschaften, Wirtschaft, Geschichte, Psychologie, Soziologie, Ethnologie, Klassische Philologie und andere Wissenschaften werden ebenfalls auf relevanten Erforschungen begründet. Der Zweck all jener Untersuchungen ist die gezielte Erkenntnisgewinnung, die später in unterschiedlichen Lebensbereichen eingesetzt wird.

Wenn wir die moderne akademische Theologie in einen allgemeinen bildungskulturologischen Funktionsrahmen setzen, kann niemand von ihrer Legitimation sprechen. Eine allgemeine religionswissenschaftliche Untersuchung kann aus der kulturologischen, soziologischen, anthropologischen sowie aus der historisch-politischen Perspektive sinnerfüllt betrieben werden. Im europäischen Raum spielt das Christentum eine gewichtige Rolle: das Verstehen vieler Phänomene europäischer Tradition und Kultur setzt eine gewisse Kenntnis des Christentums voraus. Solche Untersuchungsmethoden, obwohl wichtig, reichen für die Kirche dennoch nicht aus. Wenn sich weder die theologischen Forschungen und Überlegungen im ausreichendem Maße auf das Leben der Kirche auswirken, noch die realen Bedürfnisse der Kirche durch die akademische Theologie erkannt werden, bedeutet es aus der Sicht der wissenschaftlich-akademischen Legitimierung – mit Ausnahme des allgemeinbildenden und kulturologischen Aspektes – dass die akademische Theologie nicht produktiv genug ist. Die Ergebnisse der Theologen haben keine adäquate Anwendung in der Lebenssphäre, im Kirchenleben. Damit ist ihre ekklesiologische Dimension in Frage gestellt.

Exakt aus diesen Gründen drängt sich zunehmend die Frage auf, wie man die Theologie auf die kirchlich-soziale Szene zurückbringen kann und dass sie dabei ihr akademisch-wissenschaftliches (kritisches) Profil bewahren sowie ekklesiologisch begründet bleiben kann. Die Geschichte der patristischen Theologie zeugt von akademischer und ekklesiologischer Dimension der Theologie, die tiefe Implikationen für das Leben der Kirche und der damaligen Gesellschaft mit sich brachten. Andererseits sind die historische Begründung der akademischen Theologie und das reale Bedürfnisse nach ihr klare Botschaften, so dass man sie nicht übersehen und verwerfen kann. Das Akademische und das Ekklesiale sind zwei grundlegende Momente der modernen Theologie. Allerdings, sind dies auch zwei unterschiedliche Aspekte der Theologie selbst, von deren Komplementarität vieles abhängt. Vor allem ist es notwendig zwischen der Theologie als Wissenschaft und der Theologie als engagierte theologische Aussage zu unterscheiden, die gleichermaßen sowohl auf die Gemeinschaft der Gläubigen als auch auf die Welt Bezug nimmt. Die Kenntnisse der Bibelwissenschaften, der Patristik, Dogmatik, u. a., stellen nur einen Aspekt der Theologie dar. Er zeigt sich in der Erforschung der theologischen Quellen, ihrer Geschichte und ihrer Möglichkeiten. Theologie als die Wissenschaft kann als *theologische Archäologie* benannt werden, während die Theologie als ekklesial-existenzielle Aussage in spezifischen Lebenssituationen, als *angewandte Theologie*, bzw. einfach nur Theologie benannt werden kann. Die nächste Frage, die als Folge der inneren Logik auftreten wird, betrifft das Verhältnis der theologische Archäologie und der angewandten Theologie, insbesondere im

Bezug auf das akademische Moment. Bevor dieses Verhältnis genauer untersucht wird, werden die angeführten Begriffe präzise definiert.

3. Theologische Archäologie

Theologie als Wissenschaft, d.h. die wissenschaftliche Erforschung innerhalb theologischer Disziplinen, kann man als theologische Archäologie bezeichnen. Theologische Archäologie ist im ihrem Wesen nach eine kritische, dynamische und komplexe Erforschung, ein Studium der eigenen Vergangenheit, unabhängig davon, ob es um biblische, patrologische, liturgische, kanonische, dogmatische, kirchlich-historische u.a. Analysen geht. Theologische Archäologie stützt sich primär auf archäologische, textuell-literaturwissenschaftliche, historische, kultur-soziologische und andere Untersuchungen, welche zu einer besseren Sicht in die Welt der theologischen Ideen beitragen, die die Grundlage theologisch-archäologischer Überlegungen darstellen. Das bedeutet, dass die Aufgabe der theologischen Archäologie die Erforschung der Geschichte theologischer Ideen ist, bei grundsätzlicher Unterstützung anderer Wissenschaften. Der Begriff theologische Archäologie ist komplex und stellt inneren Antrieb, Art und Zweck der theologisch-wissenschaftlichen Untersuchungen dar.

1. Der innere Antrieb theologischer Archäologie beruht auf der grundsätzlichen Überzeugung, dass die *Wahrheiten des Glaubens* vor allem in dem Text der Heiligen Schrift erhalten sind, als auch in der Geschichte seiner Auslegung, welche in sich die gottesdienstlichen Aspekte, Texte der Heilige Väter, Kanons, asketische Belehrungen, christliche Kunst etc. einschließt. Im Kontext des inneren Antriebes zur theologischen Archäologie soll insbesondere die christliche, hermeneutische Orientierung betont werden. Nach grundlegender biblisch-christlicher Ansicht gibt es eine ununterbrochene Kontinuität der Kirche vom Anbeginn bis heute. Vom Anbeginn existierte in Wahrheit allein die Kirche. Bereits im Alten Testament ist ein innerbiblischer interpretativen Ablauf vorhanden, in welchem eine Verbindung der Auslegung zwischen den früheren und späteren Texten hergestellt wird, indem man sich auf „wie es geschrieben steht" beruft, oder auf explanatorische Glossen.[29] Neutestamentarische Texte zeigen unmissverständlich auf, in welchem Maße sich die neutestamentarische Schriftsteller auf das Alte Testament stützen[30] Die hermeneutische Position ist eindeutig: Die Wahrheit liegt in der Heiligen Schrift. Die Bücher des Alten Testaments waren daher seit Anbeginn unzertrennlicher Teil der apostolischen Predigt.

Seit dem Anbeginn der post-neutestamentarischen Epoche ist die theologische Argumentation, die ihren Ansatzpunkt in der Heiligen Schrift und der Überlieferung sucht, exakt erkennbar. In der Schrift und in der Überlieferung sind die *Wahrheiten des Glaubens* enthalten und sie müssen darin offenbart werden. Der wichtigste Grund solcher Auffassung liegt in der Tatsache, dass die Kirchentheologen in der neutestamentarischen Zeit weiterhin davon ausgingen, dass der biblisch-christliche Glaube historisch sei. Gott hat sich im Laufe der Geschichte fortlaufend offenbart und hat immer wieder dem Menschen seinen Willen bekundet. Nach dem christlichen Konzept kommt man –

[29] Vgl. W. M. Schniedewind, "Innerbiblical Exegesis", in: Dictionary of the Old Testament: Historical Books (The IVP Bible Dictionary Series), (ed.) Bill T. Arnold & H. G. M. Williamson, Westmont, Illinois 2005, 502-509; K. Schmid, Innerbiblische Schriftauslegung: Aspekte der Forschungsgeschichte, in: Schriftauslegung in der Schrift: Festschrift für Odil Steck, (Hg) R. Kratz, T. Krüger, K. Schmid (BZAW), 2000, 1-22.

[30] Vgl. S. Moyise, The Old Testament in the New, New York 2001.

im Unterschied zu dem der Gnostiker, der hellenistischen Philosophen und der späteren Aufklärer – nicht mittels des von der Geschichte losgelösten Erkenntnis zu Gott. Die *Wahrheiten des Glaubens* haben sich in der Geschichte offenbart, zunächst in der des Alten Testaments, um sich später in Jesus Christus im höchsten Maße zu manifestieren. Angesichts der Tatsache, dass Gott sich im Laufe der Geschichte, d.h. in der Vergangenheit offenbarte, ist es notwendig, darauf die theologische Überlegung zu gründen. Aus diesem Grund war für die Exegeten und Theologen der frühen Kirche eine übertrieben hellenistische Allegorese, die den historisch-grammatikalischen Sinn des Textes völlig ignorierte, nicht akzeptabel. Man griff daher auf eine moderate Allegorese oder Typologie zurück – eine exegetische Methode, welche die ursprüngliche Bedeutung des Textes in Betracht zog und auf seiner Historizität beharrte.[31]

Diese Feststellung bedeutet nicht, dass Gott nach dieser Konzeption ausschließlich in der Vergangenheit wirkte. Gott ist nach christlicher Auffassung auch in der Gegenwart anwesend. Der biblische Text hat eine apodiktisch synchrone Dimension – er orientiert sich an jedem potentiellen Leser. Dennoch gibt es keine „unbegrenzte" Freiheit hinsichtlich theologischer Überlegungen, welche die Theologie auf ein extrem subjektives Konzept gründen, gleichgültig ob man dabei ein rationales oder intuitiv-kontemplatives Moment betont. Für theologische Überlegungen benötigt man Richtlinien – vor allem die Heilige Schrift. Die Schrift bezeugt diesen und nur diesen einen Glauben. Indem der ursprüngliche Kontext, in welchem die theologische Aussage steht, offengelegt wird, wird das Feld des Textverständnisses begrenzt, und der Subjektivismus wird zurückgehalten.[32] Dieses Bewusstsein pflegte man seit dem Anfang des Kanonisierungsprozesses – der Text befand sich im Zentrum der theologischen Überlegung, indem er gleichzeitig dem theologischen Gedanken die Richtung gab. Kreative Denker des christlichen Altertums haben gerade in dieser Blickrichtung reflektiert. Basilius der Große vermerkt, dass es notwendig ist, durch das Prisma der Heiligen Schrift theologisch zu reflektieren: „weil uns die Schrift gelehrt hatte, unserem Verstand keine Phantasien zuzulassen".[33] Augustinus denkt gleichermaßen: „wir dürfen nicht dazu neigen anzunehmen, dass die Aussage der Heiligen Schrift unserer Auffassung entspricht, sondern dass unsere Auffassung mit der Aussage der Schrift korrespondiert".[34] Seit den Uranfängen ist der Erforschungstrieb der eigenen Vergangenheit erkennbar, damit man in ihr die *Wahrheiten des Glaubens* entdecke.

2. Der Trieb zur Erforschung der Vergangenheit hatte seinen methodologischen Rahmen. Aufgrund der bisherigen Erklärungen kann man z.T. behaupten, dass sich bereits die biblischen Schriftsteller, und im speziellen spätere christliche Theologen, auf eine vorhandene Methodologie gestützt haben. Die neutestamentarischen Schriftsteller bedienen sich nicht selten der exegetischen Methode der Midraschim.[35] Hellenistische Väter verwendeten, im Grunde genommen, die Methoden, die für die damalige hellenistische Welt charakteristisch waren. Syrische Theologen setzten exegetische Methoden ein, die charakteristisch für ihre eigene Kultur waren.[36] Bereits diese ge-

[31] Vgl. M. Fiedrowicz, Theologie, 134-146.
[32] Vgl. П. Драгутиновић, „Има ли смисла трагати за првобитним смислом?", Саборност (2009), 3-16.
[33] Hexaemeron, 3, 21-22.
[34] De Genesi ad litteram 1, 18.
[35] Vgl. E. E. Ellis, Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity, Tübingen 1978, 143-181.188-208.
[36] Charakteristisch sind die metrischen Hymnen (Madrāšē) und Homilie (Mēmrē) Ephräm des Syrers, die im hohen Maße von dem typischen exegetischen Kommentar abweichen. Diese Form der metrischen

schichtlichen Momente suggerieren, dass die Methodenfrage eine allgemeine kulturologische Frage ist. Der Gedanke wird durch bestimmte Formen oder Strukturen des Denkens offengelegt. Damit der Denkinhalt kommunikologisch relevant wird, ist es notwendig, dass er in den erkennbaren Rahmen auf einem allgemeinen Bedeutungs- und Verständigungsfeld eingefügt wird. Es ist nicht nur wichtig, was man denkt, sondern wie man denkt. In der kirchenväterlichen Exegese des hellenistischen Kulturraumes dominierte Allegorese. Sie stellte die allgemeine geistige Methode der antiken Welt dar. Hellenistische Grammatiker und Philosophen wendeten sie bei der Auslegung homerischer und anderer alter Texte an.[37] In ähnlichen Kategorien haben auch die hellenistischen Väter gedacht und auf ähnliche Weise legten sie die Heilige Schrift aus – es war ihre Methode. Die mentale Kommunikation konnte damals ausschließlich so funktionieren und genau so funktioniert sie auch heute noch.

Diese Einleitung impliziert die Feststellung, dass die Methodenfrage eine allgemeine kulturologische Frage ist, die Frage des Geistes der Epoche. Hier wird selbstverständlich weder auf die Frage der Entstehung und der Arten von Methoden, noch auf ihren gedanklichen Hintergrund eingegangen. Es ist wesentlich zu betonen, dass die Methode eine allgemeine Angelegenheit ist; sie ist ein formaler und struktureller Moment der Manifestierung der Wörter, der Gedanken, ebenso ein Verfahren auf der Suche nach etwas – und gleichzeitig ist die Methode explanatorisch und heuristisch. Der Wandel des Zeitgeistes bedeutet auch den Wandel der Methode. Ungeachtet der Komplexität des Problems, das sich auf Zeitgeist und gegebene Methode bezieht, könnte man allgemein sagen, dass das wissenschaftliche und historische Bewusstsein sehr präsent sind und im großen Maße den „unsichtbaren" Rahmen des zeitgenössischen methodologisches Bewusstseins darstellen.[38] Der moderne Europäer denkt in historischen und wissenschaftlich-analytisch Kategorien. Das zeitgemäße Bild der Welt ist eben so geformt. Bereits diese Tatsache suggeriert, dass das theologische und methodologische Bewusstsein an die allgemeine Methode angepasst werden muss. Eigentlich, geht es nicht nur um „Anpassung", sondern die theologische Überlegung muss mittels einer Methode strukturiert werden, wie durch etwas Inhärentes. Das bedeutet im Grunde, dass das historische Bewusstsein und wissenschaftlich-analytische Mentalität vor den Theologen den Imperativ der kritischen Überlegung aufstellen.[39]

Auslegung, in Syrien insbesondere bekannt durch den Häretiker Bardesanes, welcher nach der Bezeugung des Theodoret von Cyrus „durch die Verschmelzung der Gottlosigkeit mit einer wohlklingenden Singweise das Wohlgefühl den Zuhörern bot, indem er sie so ins Verderben führte. Deswegen entnahm Ephräm von ihnen die Harmonie der Melodie, und indem er sie mit seiner eigenen Sanftmut zusammenfugte, bot er auf diese Weise den Zuhörern zugleich eine angenehme und nützliche Medizin" (Historia Ecclesiastica 2, 11; 4, 29). Nach dem Vorbild Bardesanes verwendete Ephräm die syrische Metrik, die einen ausgesprochen didaktischen Charakter hatte. So legte Ephräm in der Art der Syrischen Tradition die Heilige Schrift aus. (Vgl. vertiefend: S. Brock, From Ephrem to Romanos: Interactions between Syriac and Greek in Late Antiquity, Aldershot 1999, I 152, 155, 158; II 222-224; III 32; IV 140; L. van Rompay, "The Christian Syriac Tradition of Interpretation", in: Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation, ed. M. Sæbø, Göttingen 1996, 612-641).

[37] Vgl. vertiefend H. Dörrie, Zur Methodik antiker Exegese, ZNW 65 (1974), 121-138.

[38] Paul Ricoeur charakterisiert die moderne Kultur als wissenschaftlich und historisch (vgl. P. Ricoeur, Preface to Bultmann, in: Essays on Biblical Interpretation, Foreress Press, Philadelphia 1980, 56).

[39] Die Berücksichtigung des zeitgenössischen historisch-kritischen Bewusstseins ist die Bedingung des Dialogs der Kirche sowohl mit sich selbst, so auch mit der modernen Welt. Rüegger führt mehrer Gründe an: interreligiöser Dialog, Menschen, die an die Heilige Schrift nicht aus der Perspektive des kirchlichen Dogmas herangehen, Dialog mit den Juden. Rüegger ist zur Recht explizit: Wenn die Kirche im Gespräch

Solcher Typus des methodologischen Bewusstseins bezieht sich vor allem auf theologische Archäologie und ihr wissenschaftliches Positionieren. Selbstverständlich impliziert der Untersuchungsprozess selbst eine eigene Methodologie, welche dem Untersuchungsthema entspricht. Das Merkmal zeitgenössischer Untersuchungen auf dem Gebiet der Geisteswissenschaften zeichnet sich in der methodologischen Synthese vorhandener Methoden aus,[40] die hauptsächlich der Geschichtswissenschaft und der Philologie entstammen. Die Pluralität exegetischer Methoden wird bedingt sowohl durch die Unvollkommenheit einzelner Methoden, als auch durch die Aufnahme vieler Aspekte moderner hermeneutischer Orientierungen. Einige hermeneutische Orientierungen stellen im Fokus des Autors und seiner Welt (historisch-kritische Methode, soziologisch-historische Exegese, innerbiblische Auslegung, historische Psychologie und neue Archäologie). Neben dem klassisch-diachronen Zugang nehmen immer größeren Raum die Methoden ein, die sich auf den Text und seine Welt fokussieren (linguistisch-strukturalistische Analyse, neue literarische Kritik, rhetorische Analyse, kanonischer Zugang, usw.), auf den Leser und seine Welt (Wirkungsgeschichte, psychologischer Zugang, Zugang über die Befreiungstheologie, Zugang über die feministische Theologie, usw.) und traditionell orientierte Zugänge (dogmatisch, liturgisch, asketisch, usw.). In vielen wichtigen Segmenten bildet die historisch-kritische Methode weiterhin die Basis für theologische Forschungen, befreit von früheren Ambitionen und offen für die Ergänzungen durch andere Zugänge – bildet weiterhin eine Grundlage für die theologische Forschungen.

3. Zweckmäßigkeit der theologischen Archäologie ist nicht fragwürdig. Dennoch, die (Angelegenheit, das Problem) Sachen scheinen nicht restlos klar zu sein. Was sucht man in der Heiligen Schrift und in der Geschichte ihrer Auslegung? Die natürliche Antwort würde lauten, dass man in der Schrift und in der Überlieferung die *Wahrheiten des Glaubens* sucht. Die Wahrheiten des Glaubens, allerdings als Tiefenstrukturen, werden niemals in irgendeinem Vakuum mitgeteilt. Eigentlich kommen die Wahrheiten des Glaubens in der Form theologischer Aussagen an die Oberfläche bei dem Aufeinandertreffen mit dem „Außenfaktor". Die Theologie hat sich Im Laufe der Zeit gerade bei der Begegnung der Wahrheiten des Glaubens mit dem „Außenfaktor" entfaltet. Die theologischen Aussagen biblischer Texte – unabhängig von der Art und Weise ihrer Entstehung und der späteren literarischen Tradierung – sind Ausdruck des Glaubens, hervorgerufen durch eine Situation. Diese Situation kann „Außenfaktor" genannt werden. Die Theologie stellt immer die menschliche Antwort dar, die in einem bestimmten Lebenskontext entsteht. Der Theologe trägt die theologische Aussage im Hinblick auf die Wahrheiten des Glaubens zu dem gegebenen Kontext bei, der „Außenfaktor" genannt werden kann. Allerdings, ist diese Aussage stets an jemanden gerichtet – an einen Rezipienten.[41] Die theologische Aussage konstituiert auch den Rezi-

---

mit sich selbst und anderen bleiben möchte, dann ist die kritische Exegese bei der Auslegung der Heiligen Schrift eine wichtige Voraussetzung." (H.-U. Rüegger, Hermeneutische Prinzipien traditioneller und kritischer Bibelauslegung, BZ 51, 2007, 243).

[40] Vgl. O. Wischmeyer, Hermeneutik des Neuen Testament, Tübingen/Basel 2004, 97, fusnote 10.

[41] Biblische Schriftsteller haben ihre Aussage, vor allem, auf ihre unmittelbaren Rezipienten fokussiert. Allerdings, wird der Text konstituiert durch jeden vorausgesetzten impliziten Leser-Rezipienten (vgl. W. Iser, Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung, UTB 636, München ^{2}1984; H. Utzschneider/S. A. Nitsche, Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung. Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten

pienten. Der Empfänger alleine wird zu einem der Elemente des „Außenfaktors“, wie es das gesamte Geflecht wird, in welchem die Aussage entsteht. Der „Außenfaktor“ ist ein variabler Wert – durch Zeit, Raum und Kultur determiniert. Andererseits ist Wahrheiten des Glaubens eine Konstante, obwohl sie „in sich“ eine Dynamik der Entwicklung und Manifestierung birgt. Die Wahrheiten des Glaubens werden im Alten Testament als Bund zwischen Gott und Mensch, als die Idee des Monotheismus und Messianismus, usw. gesehen. In dem Neuen Testament stehen Wahrheiten des Glaubens – die Geburt des Messias, Sein Erlösertod und die Auferstehung. In der späteren christlichen Theologie sind die triadologische und christologische Dogmen, wobei deren Entstehungskontext berücksichtigt wird. Die Wahrheiten des Glaubens werden selbst aus der Heiligen Schrift herausgelesen; sie sind auch in der Geschichte ihrer Auslegung präsent (kirchendienstliche Texte, Texte der Kirchenväter). Die Basis für die spätere Theologie stellt selbstverständlich weiterhin die Heilige Schrift. Allerdings ist die Heilige Schrift selbst in der Berührung der Wahrheiten des Glaubens mit dem „Außenfaktor“ entstanden. Das bedeutet, dass es substantiell wichtig ist, den „Außenfaktor“ neben der Erforschung der Wahrheiten des Glaubens zu begreifen.

Im Grunde genommen, sollte der Schwerpunkt theologisch-archäologischer Erforschung darin bestehen, auf diese spezifische Berührung zu fokussieren und sie zu beleuchten. Neben den Wahrheiten des Glaubens ist es notwendig, das Modell der Entstehung der theologischen Aussage zu „ergreifen“. Die Erforschung kann nicht mit der Frage schließen, was die früheren Theologen (biblische und spätere) dachten und welchen Sinn sie dem Text verleihen wollten, sondern *Wie* und *Warum* sie so reflektierten. Zweck der theologischen Archäologie ist die Bewusstwerdung des theologischen Codes, bzw. die Logik der Entstehung der theologischen Aussage.

4. Theologie (angewandte Theologie)

1. An erster Stelle soll betont werden, dass Theologie die menschliche Antwort auf das Geheimnis der Offenbarung Gottes an den Menschen und der Anwesenheit Gottes in der Welt und in der Geschichte ist. Sie ist existentielle Auslegung dieser Ereignisse in einem konkreten Lebenskontext. Die biblischen Schriften zeugen gerade davon. Die alttestamentarischen Texte sprechen über die Beziehung, die Jahwe mit dem auserwählten Volk hergestellt hatte. Die Beziehung auf einem Bund begründet, und die Verfasser des Alten Testaments legen dieses Verhältnis aus.[42] Die biblischen Schriften sind keine theologisch-philosophischen Traktate, die kluge und erleuchtete Menschen in irgendeinem „außerzeitlichen Vakuum“ verfasst haben. Ein Beispiel einer exemplarischen Erhebung des menschlichen Geistes stellt nämlich Platon beim Schreiben an seinem Timaios dar. Die Überlegungen Platons in diesem Werk sind nicht durch konkrete geschichtliche Ereignisse begründet – sie sind die Frucht einer ungewöhnlichen menschlichen Genialität, die danach strebt, sich an die ewigen Existenzwahrheiten heranzutasten und sie zu beleuchten. Platon urteilt nicht über Demiurg aus einer konkreten historischen Perspektive. Im Vergleich zu Platons und ähnlichen philosophischen Schriften, kann zu den biblischen Texten, vor allem, gesagt werden, dass sie die Theo-

---

Testaments, Gütersloh ^{2}2005, 153-160). Der biblische Text setzt einen impliziten Leser voraus, der in der ersten Instanz historischer Rezipient war.

[42] W. Eihrodt hat vor allem die Idee des Bundes als zentrale Stelle der alttestamentarische Theologie betont (vgl. Theologie des Alten Testament I, Stuttgart 1968).

logie der geschichtlichen Ereignisse aufzeigen, d.h. die theologische Wertung und Auslegung der Ereignisse, die in der Geschichte der Völker Israels eingetreten sind oder sich abgespielt haben, wobei jene Wertung und Auslegung in hohem Maße durch Lebensumstände bedingt sind, in welchen die Schriften entstanden waren. Die theologische Aussage ist gebunden an das, was der Autor und der Rezipient in sie herantragen d. h. wenn der Autor über Gott redet, wird stets seine Vorstellung von Gott und sein konkretes Ziel dargelegt, während es sich bei dem Rezipienten, vordergründig um den Trieb nach einer existentiellen Antwort in einer konkreten Lebenssituation handelt. Die Spur der Zeit bleibt unauslöschbar.

2. Es ist wichtig zu betonen, dass Theologie nicht eine private Angelegenheit ist, sondern dass sie notwendigerweise die kirchliche Dimension impliziert. Theologie hat einen ausgesprochen ekklesialen Charakter, weil ihr Ziel und Sinn ist, den Glauben der Kirche zu bauen und zu fundieren. Theologie ist die Vermittlung von Sinn und Glaubensbezeugung.[43] Theologische Aussagen im Alten Testament hatten die Aufbewahrung und Errichtung der Gemeinschaft des auserwählten Volkes zum Ziel. Die gleiche Funktion hat die Theologie im Neuen Testament und der späteren Geschichte der christlichen Kirche. Unter der authentischen Theologie kann eigentlich nur das verstanden werden, was die in *Wahrheit des Glaubens* aufbaut und fundiert. Dieses Phänomen ist insbesondere anschaulich beim Prozess der Herausbildung des Kanons. Nur solche Texte, welche die „kanonische Schwelle" übertreten haben, werden authentisch. Kanonizität der Texte wird durch ihren Gebrauchswert innerhalb der Glaubensgemeinschaft verliehen. Die Gemeinschaft erkennt im Text Gottes Eingebung, bzw. den bleibenden Wert für das Leben des Gläubigen. Das Phänomen der Eingebung Gottes kreuzt sich mit der Erfahrung des Glaubens,[44] d.h. die Heilige Schrift entsteht als Ausdruck der Lebensorientierung Gläubiger und wird zum Maß ihrer religiösen Geisteshaltung. Viele Bücher wurden nicht in den gültigen Kanon aufgenommen, gerade weil die Gemeinschaft keinen bleibenden Wert in ihnen erkannt hatte.

Nach der ähnlichen Logik entwickelte sich auch die spätere Geschichte der christlichen Theologie. Allgemein betrachtet ist die innere Ähnlichkeit hinsichtlich der Entstehung biblischer und späterer kirchendienstlicher und kanonische Literatur faszinierend. Dies ist besonders anschaulich am Beispiel der Konzile. Die Konzilentscheidungen wurden nämlich erst zur Norm, nachdem sie durch „innere Prüfung" gegangen waren, d.h. wenn sie in dem konkreten Kirchenleben zu existieren anfingen und nachdem die Glaubensgemeinschaft sie als Ausdruck des eigenen Glaubens und der praktischen Erfahrung wiedererkannt hatte. In solcher Art wurden auch die Konzile und deren Theologie bewertet. Es ist bekannt, dass viele Konzile berufen wurden, mit der Absicht, ökumenisch zu sein.[45] Der Status des ökumenischen Konzils jedoch, wurde durch das Leben der Kirche legitimiert. Erst wenn seine Theologie akzeptiert wurde, und seine Entscheidungen sich auf das Leben der gesamten Kirche ausgewirkt hatte, bekam es

[43] Zu diesem Thema ist insbesondere eine Überlegung von M. Heidegger interessant: „die wahre Aufgabe der Theologie, welcher sie sich widmen soll, besteht darin, das 'Wort' zu finden, das fähig ist zum Glauben aufzurufen und im Glauben aufzubewahren" (das Zitat übernommen aus: R. Gibellini, Teologija dvadesetog stoljeća, Zagreb, 1999, 61).

[44] Ch. Dohmen/M. Oeming, Biblischer Kanon warum und wozu? Eine Kanontheologie, QD 137, Freiburg 1992, 48.

[45] Vgl. В. Болотов, История Церкви в период Вселенских соборов, Москва 1994 (репринтное издание).

den Status des ökumenischen Konzils. Die Theologie vieler Kirchenväter wurde als authentische theologische Aussage erkannt, wenn sie als solche wahrgenommen und seitens der Kirche rezipiert wurde.[46] Nur solche Theologie, die auf ihre Art und Weise die Kirche erbaut und fundiert, erhält den Status der Kirchentheologie, was bedeutet, dass sie vor allem ihre praktischen Implikationen aufweisen muss.

3. Ein wesentlicher Moment, der die Theologie betrifft, ist die Frage ihrer Dimension bzw. ihrer Grenzen. Es ist bereits festgestellt worden, dass die Theologie die menschliche Antwort auf das Geheimnis der Anwesenheit Gottes in der Welt und der Geschichte ist, d.h. es ist die existentielle Auslegung dieser Ereignisse in einem konkreten Lebenskontext, welcher suggeriert, dass in der Theologie eine anthropologische Komponente grundlegend präsent ist. Das Ereignis der Theologie passiert auf der Relation Mensch – Mensch, einschließlich der Anwesenheit des Heiligen Geistes. Allerdings ist die menschliche Perzeption der Realität kontextabhängig und partiell.[47] Die Realität der Anwesenheit Gottes, die sich vor allem in der Offenbarung Gottes in der Geschichte widerspiegelt, begreift der theologische Geist kontextuell, d.h. epistemologisch und existentiell bedingt. Der Geist „fängt das auf" was für ihn greifbar ist, aber dieser Geist ist bereits durch den Glauben als einen existentiellen Moment einerseits, und die Denkstruktur andererseits, im Voraus konzipiert. Die theologische Wahrheit ist die Wahrheit die sich auf eine konkrete Existenz bezieht. Dennoch, die theologische Aussage wird in bestehende Denkformen und Symbole, die als „kommunikative Glieder" einander erreichen, geformt. Zugleich stellt der Akt der Anwesenheit Gottes weder eine objektive, d.h. selbstverständliche Kategorie dar, noch ist es eine metaphysische Spekulation, die von dem historischen Kontext befreit ist. Die theologische Aussage ist die existentielle Auslegung des nicht Offensichtlichen, mit dem Ziel, zu vermitteln und den Sinn des Glaubens zu erfassen. Konkret gesagt ist die theologische Aussage eine geistige Reflexion, die mit drei Punkten verbunden ist: Theologe (Schriftsteller) – Anwesenheit Gottes – Rezipient.

Biblische Texte bezeugen klar und deutlich, dass die theologische Aussage nicht auf das Allumfassende prätendieren kann. Gott wird nicht als ein Absolut erfahren, das der Mensch als solches zu begreifen versucht. Die Verfasser der Bibel denken nicht über Gott außerhalb des Lebenskontextes nach. Der biblische Gott ist Gott, der sich dem Menschen durch die Taten offenbart und wird in dem Maße erkennbar in welchem es sich tätig offenbart.[48] In Seiner nicht erschaffenen Allumfassendheit ist Gott für den menschlichen Gedanken nicht „greifbar", weil Er durch seine Substanz nicht ergreifbar ist.[49] Im

---

[46] Besonders beeindruckend ist das Beispiel des Ersten Ökumenischen Konzils und von Athanissius dem Großen. Es war notwendig, dass viele Jahre heftiger theologischer Auseinandersetzung vergehen, bis das Konzil allgemein anerkannt und Athanasius einer der großen Glaubenslehrer wird (vgl. K. Anatolios, Athanasius, London - New York 2005, 5-27.

[47] Gregor von Nazianz weist klar auf diesen Moment in der theologischen Überlegung hin: „... denjenigen, die in den Körpern sind, ist es nicht möglich, gänzlich ohne Körper zu sein, mit dem, was ein geistiges Wesen hat. Es wird sich immer etwas von uns miteinander vermischen, auch wenn sich (unser) Geist am meisten von der sichtbaren Materie abgetrennt hat und zu dem geworden ist, was er ist..." (Oratio 2, 12).

[48] Vgl. O. Kaiser, Der Gott des Alten Testaments 2, UTB, Göttingen 1998, 72; G. von Rad, Theologie des Alten Testaments 1, München ^{5}1966, 194.

[49] Eines der bemerkenswerten Beispiele der menschlichen Unfähigkeit, den alttestamentarischen Jahwe bis aufs Ganze zu begreifen, findet man in Deutorojesaja: „Denn meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, und eure Wege sind nicht meine Wege, spricht der Herr; sondern soviel der Himmel höher ist denn die Erde, so sind auch meine Wege höher denn eure Wege und meine Gedanken denn eure Gedanken" (Jes 55, 8-9).

Hinblick darauf, dass dies die gründliche epistemologische These der biblisch-theologischen Gedanken sowie später die der Gedanken der Kirchenväter[50] ist, ist es natürlich, dass die theologische Aussage nicht auf Vollständigkeit und Universalität abzielen kann. Eigentlich ist die theologische Aussage keine Definition einer vorhandenen und im Voraus wohlbekannten Wahrheit, die durch das Medium der Sprache vermittelt wird, sondern sie ist eher ein Ereignis der Sprache bei seinem Versuch, die Wahrheit im konkreten Lebenskontext zu „schöpfen". Darauf verweist ein biblischer Text: „Denn ihr seid es nicht, die da reden, sondern eures Vaters Geist ist es, der durch euch redet" (Matt 10, 20). Die theologische Aussage ist das „Ereignis der Berührung" des Heiligen Geistes und des Menschen und gleichzeitig das „Ereignis der Aussage" des Autors und des Rezipienten.

Im Hinblick darauf, dass die theologische Aussage durch die Unfähigkeit, Gott wahrzunehmen, durch den Schriftsteller, durch die konkrete Existenz, durch den Rezipienten, durch die sprachliche Struktur usw. vielschichtig geprägt wird, geht hervor dass sie primär kontextuell ist. Allerdings, *kontextuell* bedeutet nicht willkürlich und unvollständig im inhaltlichen Sinne, im Gegenteil. Die theologische Aussage, im inhaltlichen Sinne, muss die Wahrheiten des Glaubens, die sich kontextuell offenbaren, „umfassen". Die inhaltliche theologische Aussage ist entwicklungsfähig.[51] Das Phänomen der Entwicklung der theologischen Aussagen, und somit auch des theologischen Bewusstseins, ist für die biblischen Texte spezifisch im Vergleich zu späteren Zeiten, in denen der biblische Text paradigmatisch war. In formaler Hinsicht ist der biblische Text, von der Veränderung, ebenso abhängig. Tatsächlich ist der Text nach der Grundvoraussetzung der Entstehung veränderbar, weil er von unterschiedlichen Aspekten des „Außenfaktors" verursacht wird, und die Kategorie des „Äußeren" selbst dynamisch und offen ist, d.h. sie ist nicht selbstverständlich äußerlich und kann nicht so sein.

Die biblische Aussage ist mitgeformt in der gedanklichen Struktur des Menschen. Der Verfasser der Gen 1 denkt nach und spricht in einer mythischen Form, die auch gleichzeitig seine Weltvorstellung ist. Die neutestamentlichen Texte reflektieren ebenso das Bild der Welt, in welcher sie entstanden sind. Die nachfolgende Theologie der Kirchenväter überlegt neue Aussagen im Kontakt mit der hellenistischen Welt und ihrer geistigen Reflexionen. In all diesen Aussagen sind jedoch die Wahrheiten des Glaubens, auf welchem die Aussagen beruhen, wahrnehmbar. Die theologische Aussage umfasst die Wahrheiten des Glaubens, die sich im konkreten Leben – wie gegenüber dem „Außenfaktor" – nach dem Denkmodell einer bestimmten Kultur und nach dem Reichtum ihrer Ausdrucksmöglichkeiten formen. Das bedeutet zugleich, dass die theologische Aussage vollständig und unvollständig ist. Sie ist vollständig, weil sie die Wahrheiten des Glaubens formuliert, unvollständig weil sie nicht universell ist und nicht überall und jederzeit anwendbar – sie ist durch den Raum und die Zeit, durch die Form und die Symbole determiniert.

---

[50] Beispielhaft ist die Feststellung des Gregors von Nyssa im Hinblick auf die theologische Aussage: „Wir werden, jedoch, soweit wir bei der Suche nach der Wahrheit fähig sind, in Reflexionen und Vermutungen (στοχασμοί καί ὑπονοίαι) folglich das verstehen, wonach wir suchen." (Περὶ κατασκευὴς ἀνθρώπου 16, 4). Für Gregor von Nyssa ist die theologische Aussage nicht kategorische (ἀποφαντικῶς) Aussage sondern Reflexion und Vermutung.

[51] Vgl. J. Pelikan, Melody of Theology: A Philosophical Dictionary, Harvard University Press 1988, 52-55.

5. Das Verhältnis von Theologischer Archäologie und Theologie

Wie bereits erklärt, ist es sinnvoll zwei Aspekte (biblischer) Theologie zu unterscheiden: die theologische Archäologie und die Theologie. Die Theologische Archäologie untersucht die Quellen und die Prinzipen der Theologie, insbesondere die Heilige Schrift und die Geschichte ihrer Auslegung. Sie ist nach „innen" gerichtet, während die angewandte Theologie nach „außen" gerichtet ist. Die Theologie selbst ist die existenzielle Aussage im Kontext der Zeit und der Gesellschaft in welcher sie entsteht. Das Verstehen der Theologie und ihrer Grundprinzipien ist ohne theologische Archäologie nicht möglich. In diesem Sinne ist sie primär analytisch-heuristische Wissenschaft. In der biblischen, patristischen und mittelalterlichen Epoche hatte die Erforschung der Vergangenheit eine spezifisch hermeneutische Ausrichtung. Eigentlich war die theologische Archäologie eng mit Theologie verbunden, dies hinsichtlich der Erfüllung ihres Grundtriebes – der Suche nach den Wahrheiten des Glaubens in den früheren – vor allem biblischen – Texten und seit den 4 Jh. auch in den Texten der Kirchenväter.[52] Die Heilige Schrift und die frühen Kirchenväter dienten als theologische Quellen. Die Methodologie war mitgeformt durch allgemeine hermeneutische Prinzipien. Die historischen Umstände und Herausforderungen der Zeit, allerdings, führten die neuzeitliche Theologie in eine neue Lebenssituation, die sich von der Vergangenheit grundsätzlich unterschied. Es zeigte sich die Notwendigkeit einer neuen Zugriffsart gegenüber der Theologie selbst, sowohl im Sinne der Erforschung eigener Tradierung als auch im Bezug auf eine neue Glaubensbezeugung.

Die große historische Distanz und die geschichtlich-kulturologische Diskontinuität in Bezug auf die Antike und das Mittelalter brachten die Theologie in die Position, damit anzufangen, ihre Aussagen neu zu überdenken. Allgemeine Überzeugung ist, dass diese Aussagen früher entstandener Texte auf dem Geiste der Tradierung basieren mussten, damit sie ihre eigene Identität bewahren konnten. Das Hauptproblem hingegen ergab sich beim Zusammenstellen des theologisch-hermeneutischen Rahmens, durch welchen die Relation: Archäologie – Theologie geregelt wird. Diese Frage ist heute noch immer offen. Wie kann die moderne Theologie im theologisch-hermeneutischen Rahmen der Heiligen Schrift und der Kirchenväter bleiben und zugleich zeitgemäß und fruchtbringend? Ist es nötig, die Inhalte theologischer Aussagen ausschließlich in der Vergangenheit zu suchen, oder müssen sich die theologischen Untersuchungen auf einen breiteren Lebenskontext ausrichten, in dem sich die theologischen Aussagen einschließlich ihrer Inhalte konstituieren? Aus der vorangehender Auslegung geht klar hervor, dass die zweite Option unumgänglich ist. Allerdings, drängt sich die Frage auf, was das für die Theologie selbst bedeutet.

Um das Verhältnis zwischen der theologischen Archäologie und der Theologie zu konkretisieren, wird als Illustration ein charakterisierendes Beispiel angeführt. Es handelt sich um den Priesterbericht über die Genesis 1, 1 – 2, 4b.[53] Im Kontext des vor-

[52] Vgl. M. Fiedrowicz, Theologie, 255-262.273-282.

[53] A. Angerstorfer, Der Schöpfergott des Alten Testaments, RSTh 20, Frankfurt a.M. / Bern / Las Vegas 1979; W. Brueggemann, The Kerygma of the Priestly Writers, ZAW 84 (1972), 397-414; F. M. Cross, Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel, Cambridge 1973; J. Ebach, Bild Gottes und Schrecken der Tiere. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte, in: ders., Ursprung und Ziel, Neukirchen-Vluyn 1986; ders., Weltentstehung und Kulturentwicklung bei Philo von Byblos. Ein Beitrag zur Überlieferung der biblischen Urgeschichte im Rahmen des altorientalischen und antiken Schöpfungsglaubens, BWANT 108, Stuttgart u.a. 1979; S. Herrmann, Die Naturlehre des Schöpfungsberichtes.

gegebenen Themas wird auf das Phänomen der Entstehung dieses Textes – die „Berührung" der Wahrheiten des Glaubens und des „Außenfaktors" Bezug genommen. Wie und warum ist dieser Text entstanden; welchen Inhalt trägt er und was war sein Ziel? Danach wird auf seine charakteristische Auslegung in der Epoche der Patristik hingewiesen, wo sich erneut die „Berührung" zwischen den Wahrheiten des Glaubens und dem „Außenfaktor" vollzog. Konkret wird zur Rezeption dieses Textes bei Basilius dem Großen in seinem *Hexameron* (Sechstagewerk) Stellung genommen. Das Hauptziel ist es, den hermeneutischen Rahmen zu erkennen, innerhalb dessen der Text entsteht, wie auch seine spätere Interpretation im neuen Lebenskontext. Erforderliche Voraussetzung für das gelangen zum biblischen Text ist, dass es in einem möglichen Maße, das Kontext und Sitz im Leben seiner Entstehung ermittelt wird. Nach den Untersuchungen textualler, literarischer und geschichtlicher Aspekte des Textes, ist es von essentieller Wichtigkeit, die Logik des Textes zu eruieren – die Gründe, aus welchen er entstanden ist. Es ist angebracht, den „Außenfaktor", der ihn beeinflusste, wie auch die Wahrheiten des Glaubens, die in der Aussage selbst enthalten sind, zu sichten.

Die theologisch-archäologische Analyse dieser Perikope ist besonders interessant wenn man die Gen 1, 1 – 2, 4b mit *Enûma elîsch*, dem berühmten Schöpfungs-Mythos im alten Nahen Osten vergleicht. Bereits die oberflächige Lesung dieser Texte verweist auf gewisse Ähnlichkeiten. Beide Kosmogonien beschreiben das aus dem Wasserelement zusammengesetzte Urchaos; sogar deren Namen sind ähnlich. Die Reihenfolge der Schöpfung ist vergleichbar: die erste Tat ist das Licht; die Errichtung des Himmelsgewölbes hat die gleiche Funktion. Die Ausschmückung der Welt ähnelt sich in beiden Beschreibungen: die Sonne, der Mond und die Sterne entstehen im Prozess des Schmückens. Ihre Pflicht ist es, über die Zeiten zu herrschen, d. h. die Jahre, Monate und Tage zu bezeichnen. In beiden Schriften ist der Mensch ganz zum Schluss erschaffen – an dem sechsten Tag in der Gen 1, auf der sechsten Tafel nach der Beschreibung in *Enûma elîsch*. Vor der Erschaffung des Menschen, wird beratschlagt, Gott, bzw. Götter tun es. Am Ende beider Texte wird die Forderung nach Kult betont.[54] Es ist gut

---

Erwägungen zur Vorgeschichte von Gen 1, ThLZ 86 (1961), 413-424 = ders., Gesammelte Studien zur Geschichte und Theologie des Alten Testaments, TB 75, München 1986, 32-46; A. M. Honeyman, Merismus in Biblical Hebrew, JBL 71 (1952), 11-18; F. Horst, Segen und Segenshandlungen in der Bibel, EvTh 7 (1947/48), 23-37 = ders., Gottes Recht. Gesammelte Studien zum Recht im Alten Testament, (hg.) H. W. Wolff, TB 12, München 1961, 188-202; E. Jenni, Erwägungen zu Gen 1, 1 »am Anfang«, ZAH 2 (1989), 121-127; G. A. Jonsson, The Image of God. Genesis 1, 26-28 in a Century of Old Testament Research, CB.OT 26, Lund 1988; K. Koch, Wort und Einheit des Schöpfergottes in Memphis und Jerusalem, ZThK 62 (1965), 251-293; L. Köhler, Die Grundstelle der Imago-Dei-Lehre. Genesis 1, 26, ThZ 4 (1948), 16-22; W. G. Lambert, „Babylonien und Israel" TRE V, 1980, 67-79; W. R. Mayer, Ein Mythos von der Erschaffung des Menschen und des Königs, Or 56 (1987), 55-68; H.-R. Müller, Mythos - Kerygma – Wahrheit, BZAW 200, Berlin / New York 1991; Pettazoni, R., Myths of Beginnings and Creation Myths. Studies in the History of Religions, Numen Suppl. 1, Leiden 1954, 24-36; H. D. Preuß, Verspottung fremder Religionen im Alten Testament, BWANT 92, Stuttgart u.a. 1971; W. H. Schmidt, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift, Zur Überlieferungsgeschichte von Genesis l,l-2,4a und 2,4b-3,24, WMANT 17, Neukirchen-Vluyn ^{2}1967; W. von Soden, Mottoverse zu Beginn babylonischer und antiker Epen, Mottosätze in der Bibel, ders., Bibel und Alter Orient. Altorientalische Beiträge zum Alten Testament, hg. v. H.-P. Müller, BZAW 162, Berlin / New York 1985, 206-212; O. H. Steck, Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift. Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1, 1 - 2, 4a, FRLANT 115, Göttingen ^{2}1981; H. Wildberger, Das Abbild Gottes. Gen 1,26-30, ThZ 21 (1965), 245-259.481-501.

[54] Vgl. N.-E. A. Andreasen, The Old Testament Sabbath. A Tradition-Historical Investigation, SBL Diss. Ser. 7, Missoula 1972; ; K. Grünwaldt, Exil und Identität. Beschneidung, Passa und Sabbat in der Priesterschrift, BBB 85, Frankfurt a.M. 1992, ders., Wozu wir essen. Überlegungen zu Gen l, 29-30a, BN

erkennbar, dass der Text strukturell und sprachlich dem mesopotamischen kosmologischen Poem nahe steht. Der biblische Schriftsteller (Priester) hat diesen Mythos beim Zusammenstellen seines eigenen Textes in seiner Perzeption gehabt. Da dieses Poem viel früher,[55] in einem kulturologisch und politisch gesehen mächtigeren Umfeld, entstand, und aufgrund der Tatsache, dass dies der verbreiteste Schöpfungs-Mythos in vorderen Orient war, macht es Sinn, die Vermutung aufzustellen, dass diese Ähnlichkeiten das Ergebnis der priesterlichen Mimesis sind.[56]

Der Schriftsteller stammt, wie man annimmt, aus Priesterkreisen und seinen Text könnte er während des babylonischen Exils, oder danach, verfasst haben; der Ort der Entstehung ist aller Wahrscheinlichkeit nach die östliche Diaspora. Um den gesamten Kontext besser einordnen zu können, sollte man daran erinnern, dass in dieser Periode die israelische Gemeinschaft eine schwierige Phase religiöser, kultureller und politischer Transition durchmachte.[57] Die frühere religiöse Praxis und theologische Erklärungen waren nicht mehr zufriedenstellend. Die neuen kulturologischen und zivilisatorischen Existenzbedingungen, in welchem sich das damalige Israel befand, wurden zur einen großen Herausforderung für den Jahwismus. Nach der Zerstörung des Staates und des religiösen Zentrums drohte Israel die Assimilierung in einem größeren Kulturkreis. Mittels der Theologie sollte eine „bessere" Orientierung des Glaubens errichtet werden, was selbst das Ziel der Theologie ist. In der Zeit der Schrift – Zusammenstellung machte die israelische Gemeinschaft eine Identitätskrise durch. Die Israeliten im Exil, und danach, waren in vieler Hinsicht eine andere Nachkommenschaft gegenüber den vorexilischen Vorfahren. Die religiöse Praxis selbst wurde grundlegend verändert, wie auch einige generelle Weltanschauungen. Die Lebenssituation des biblischen Schriftstellers machte es nötig, theologische Aussage zu formulieren, durch welche man den damaligen Israeliten die Wahrheiten des Glaubens in einem erkennbaren und akzeptablerem gedanklichen Code mitteilen konnte.

Die Erfahrung der Gefangenschaft in Babylon – im Sinne der Entwicklung des theologischen Bewusstseins – oder die Kristallisierung der Wahrheiten des Glaubens, stellte einen bedeutenden gedanklichen Sprung gegenüber der früheren Epoche dar. Vor allem kristallisierte sich die Idee des Monotheismus heraus – die Wahrheit des Glaubens, dass es einen Gott gibt, den Herrscher der Welt.[58] Im Übrigen ist Jahwismus in viel größerem Maße die Religion des Buches geworden, nämlich: die Texte selbst hatten eine unvergleichlich größere Bedeutung. Der biblische Schriftsteller sollte, in einer veränderten Form, einen Schöpfer-Gott aufzeigen und hervorzaubern, der „über" der Welt ist. Es ist bemerkenswert und für die Theologie substanziell wichtig, dass er dies nicht tat; weder indem er sich irgendwelcher hermetischen Sprache, speziell für diesen Anlass ausgedacht, bedient hatte, noch durch die Nachahmung formaler Mus-

---

49 (1989), 25-38; G. Robinson, The Origin and Development of the Old Testament Sabbath. A Comprehensive Exegetical Approach, Diss. Hamburg 1975. W. G. Lambert, A New Look at the Babylonian Background of Genesis, Oxford 1965; L. W. King, Enuma Elish: The Seven Tablets of the History of Creation, Filiquarian Publishing, LLC 2007.

[55] *Enûma elîsch* ist vermutlich um 1250. v. Chr. enstanden.Vgl. W. G. Lambert, „Babylonien und Israel", TRE 5, 71.

[56] Siehe vertiefend: K. L. Sparks, Enūma Elish and Priestly Mimesis: Elite Emulation in Nascent Judaism, JBL 126, no. 4 (2007), 625-648.

[57] Vgl. R. Albertz, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 2, Göttingen 1992, 375- 459.

[58] F. Stolz, Einführung in den biblischen Monotheismus. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1996.

terbilder aus früheren Überlieferungen. Er hat etwas ganz anderes getan. Die fachlichen Analysen belegen,[59] dass der biblische Schriftsteller sehr wohl auf dem Gebiet der Kultur seiner Zeit bewandert war und dass er sehr kunstfertig den Text zusammengestellt hatte. Er hat in eine bereits vorhandene Form und gedankliche Struktur seinen eigenen Ausdruck eingezeichnet – den Text über die Entstehung. Dadurch hat er gezeigt, dass der Jahwismus kulturologisch möglich und fähig ist, sich in verschiedenen Kontexten zu artikulieren. Die Kontexte selbst – „Außenfaktoren" – sind ein Agens das eine Aussage auslöst.

Der Schriftsteller entfernt sich aus einer realen Lebensposition. Das bedeutet, dass er sich bemüht, die Fragen zu beantworten, die sich aufdrängen und durch eine neue Lebenssituation diktiert werden – ein neuer „Außenfaktor". Aus dem Text Gen 1 tauchen immer wieder spezifische biblischen Kerygmen auf, angeordnet nach den Schöpfungstaten.[60] Neben den Ähnlichkeiten gibt es auch Unterschiede, vor allem in struktureller Hinsicht. Das Schöpfungs-Schema ist unterschiedlich konzipiert – Parallelen der Werke. Die Welt entsteht nicht in dem Kampf der Götter; es gibt eigentlich nicht die Götter, sondern nur den einen Gott. Gott erschafft die Welt durch das Wort; es existieren keine Urprinzipien wie im Mythos. Die Erde wird nicht geformt aus dem Rest eines bösen Prinzips. Das Wasser und die restliche Schöpfung werden a-personal erfahren; die Erschaffung des Menschen und sein Platz in der Welt unterscheiden sich. Die Unterschiede, die existieren, sind die Ergebnisse verschiedener theologische Auffassungen, die grundsätzlich eine unterschiedliche Sicht auf die Welt reflektieren. Obwohl, durch den früheren Mythos mitgeformt, die Aussage theologisch gesehen auf dem Grund *Wahrheiten des Glaubens* basiert. Diese Aussage überhöht den Mythos strukturell, steht ihm jedoch im Hinblick auf die Form und die Denkstruktur nahe. Durch sie wird die allgemeine religiöse und kulturologische Überzeugung, die auf dem Mythos basiert, transzendiert, und Israel wird eine Antwort geboten, welche die Hintertür öffnet, um aus dem Lebenslabyrinth auszuziehen, das aus den guten und bösen Kräften geflochten ist, die die Welt regieren.

Aus der Perspektive des Vergleichs der Korrelation Gen 1 mit *Enûma elîsch* ist ersichtlich, dass der biblische Schriftsteller in seinen Text die Wahrheiten des Glaubens, auf welchen sich seine Theologie gründet, einbringt. Streng genommen liegt, neben den kleineren literarisch-stilistischer Abweichungen, der Unterschied nur in den tiefen Strukturen des Glaubens. Genau genommen sind drei Haupt Wahrheiten des Glaubens im Text des Priesters enthalten: 1) die Welt ist durch Gott erschaffen; sie entsteht nicht durch den Kampf der Götter oder kosmischer Kräfte; 2) die Welt ist nicht durch eine böse Gottheit geschaffen, sondern ist sie gut, als die Schöpfung eines allmächtigen Gottes; 3) der Mensch ist nach dem Ebenbild Gottes erschaffen und nicht aus dem Blut einer bösen dämonischen Gottheit. Solche Ideen sind eigentlich revolutionär für die Kultur, in welcher sie entstanden sind, und stellen einen substanziellen Gegensatz zu dem dar, was man früher geglaubt hatte. Der Schriftsteller benutzt ein allgemein bekanntes Modell, nach welchem er den Text zusammensetzt, aber er webt in ihn die biblischen Wahrheiten des Glaubens ein. Durch eine erkennbare Form und durch Denkkonstruktion entsteht ein anderer Inhalt.

---

[59] Vgl. O. Keel / S. Schroer, Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen, Göttingen 2002, 173-181.

[60] Vgl. H. Sebass, Genesis I: Urgeschichte (1,1-11,26), Neukirchen-Vluyn ^{2}2007, 63.

Die späteren Beispiele der Auslegung dieses Textes, die entstanden waren als sich die Kirche ebenfalls in der Phase der kreativen Überlegungen theologischer Aussagen befand, zeigen eine analoge theologische Logik auf. Sie sind strukturiert in einem analogen hermeneutischen Rahmen. Wenn man auf die Epoche der Kirchenväter zurückblickt, ist eine ähnliche Logik bei der Herausbildung theologischer Aussagen offenkundig. Sie geht genau so aus der „Berührung" der Wahrheiten des Glaubens und dem neuen „Außenfaktor" hervor. Die Väter der Kirche befanden sich vor einer anderen Herausforderung, wobei die Analogie mit der vorangehenden sichtbar und klar ist. Sie spiegelt sich im folgenden Vergleich wider: wie einst vor dem Schriftsteller-Priester die große babylonische Kultur als Herausforderung stand, genau so war es in der Zeit des Basilius des Großen, wobei es sich um die hellenistische Kultur handelte. Ebenso ist feststellbar, dass Basilius, als der Verfasser von Gen 1, ein Mensch der damaligen Kultur war. Basilius *Hexameron* zeugt von einer vollendeten gedanklich-kulturologischen Partizipation. Beim Verfolgen der Texte von Basilius lässt sich feststellen, dass sein Weltbild in physikalisch-kosmologischer Hinsicht ein aristotelisches oder ein allgemeingültiges Weltbild jener Zeit ist.[61] Die Sprache des *Hexamerons* haben die Menschen seiner Zeit verstanden – unabhängig ob sie christlich oder nicht christlich waren.[62] Sie haben es verstanden, weil er gedanklich und strukturell in einem breiteren Bedeutungs- und Verständigungsfeld steht. Gleichzeitig zeigen dies die Diskurswechsel im Vergleich zum biblischen Text.

Basilius *Hexameron* entsteht in der „Berührung" der Wahrheiten des Glaubens, die er aus der Heiligen Schrift und der Überlieferung entlehnt, ausgebildet und angereichert durch die neutestamentarische Perspektive. Basilius hat Gen 1 synchron gelesen und ausgelegt und das ist ein bedeutendes Merkmal kirchenväterlicher Exegese. Allegorese und Typologie sind synchrone Methoden. Der zweite bedeutende Moment ist, dass das *Hexameron* auf dem Grund der pastoralen Bedürfnisse der Kirchengemeinde von Basilius entstanden ist.[63] Basilius hat nicht in einem „außerzeitlichem Vakuum" mit diesen Fragen gerungen, sondern er hat diesen Text in einer konkreten Gemeinschaft ausgelegt mit dem Wunsch, seine und ihre existentiellen Herausforderungen zu lösen. In dieser Hinsicht wird Basilius nach dem biblischen Modell mitgeformt. Er implantiert die Wahrheiten des Glaubens in eine gültige kommunikologische Norm – analog dem biblischer Schriftsteller. Aufgrund der bisheren theologisch-archäologische Einsichtsgewinnung ist es möglich, drei zentrale theologisch-hermeneutische Instruktionen heraus zu schälen:

1. Eine theologische Aussage prätendiert unbedingt verständlich und allgemein erkennbar zu sein. Das Verständigungsfeld des Verfassers von Gen 1 war eingerahmt von den mythisch-bildhaften Symbolen, welche zu seiner Zeit universell akzeptiert

[61] Vgl. Hexaemeron 1, 28.34.39; 2, 12; 3, 9.11. usw.

[62] Gregor von Nyssa führt an einer Stelle an: „Denn der große Moses hat nach göttlicher Eingebung seine Erkenntnisse über die Erschaffung der Welt herausgebracht, und nun befiehlst Du mir für jene Dinge, die beim oberflächigen Lesen widersprüchlich erscheinen, dass ich sie in einen logischen Einklang zusammenführe, um zu zeigen, dass die Heilige Schrift sich selbst nicht widerspricht. Und dies alles nach jener Gottbeflügelten Auslegung dieses Themas seitens unseren Vaters Basilius, das bei allen die es gelesen hatten Bewunderung hervorruft, nicht weniger als das was die Erzählung von Moses auslöst" (Explicatio apologetica ad Petrum fratrem in Hexaemeron, PG 44, 62B).

[63] Basilius Hexameron ist ein Sammelband von neun Homilien, die er in der Kirchengemeinde in fünf Tagen während der Fastenzeit gehalten hatte, vermutlich vor dem Ostern. Vgl. С. Х. Сакос, Шестоднев (Vorwort), Беседа, Нови Сад 2001, 46-49.

waren. Der Schriftsteller denkt und schreibt in damals bestehenden Kategorien. Ein allgemein gültiges Bild der Welt, im Sinne des „äußeren" Verstehens – der Himmel, die Erde, der Ozean, die Pflanzen, die Tiere, die Entstehung der Welt – ist beim Schriftsteller-Priester vorhanden, weil auch er in dem identischen gedanklichen Rahmen nachdenkt. Der Unterschied liegt in den fundamentalen theologischen Grundüberzeugungen, begründet in den Wahrheiten des Glaubens, die ein „tiefes" Verstehen vom Fundament des Lebens gewähren – Gott, die Welt und die Menschen. Basilius denkt im *Hexameron* in den Kategorien des hellenistischen Geistes. Sein Weltbild von „draußen" ist hellenistisch weil er selbst Hellene ist. Beide Theologen geben ein integrales Weltbild wieder. Natürlich, war so etwas viel einfacher, wenn die Sprache der Theologie, der Literatur, der Philosophie und der Wissenschaft zueinander viel näher war. Das Weltbild war kompletter und einfacher. Die Fachsprachen und die Ausdifferenzierung der Disziplinen reißen teilweise die kommunikologische Verbindung auseinander. Trotzdem muss die theologische Aussage das allgemeine Bild „einfangen". Beim Missachten dieses Prinzips wird Theologie auf das Gespräch unter den Theologen – im engeren fachlichen Sinn – reduziert und mutiert zu einem spezifischen Soziolekt.

2. Bereits die Sprache biblischer Texte ist vielfältig. Es gibt viele literarische Gattungen, die vom Lebenskontext (Sitz im Leben) zur theologischen Aussage geformt werden. Der Ausdrucksreichtum der Sprache und der charakteristische „Außenfaktor" stellen eine kommunikologische Verbindung her. Die Aussage funktioniert auf dem allgemeinen Verständigungsfeld. Allerdings werden Symbole und die Verständigungsfelder geändert.[64] Die Transformationen der Verständigungsfelder sind auch im Alten Testament anzutreffen. Das vorexilische zeremonielle Demonstrieren des Glaubens in Form eines komplizierten Rituals, das seinen Ausdruck in der Sprache, im Bild, in der Bewegung, in dem Geruch und in der Musik während des babylonischen Exils fand, verwandelte sich in eine Form der Sprache, insbesondere bei Deuterojesaja und dem Verfasser von Gen 1.[65] Ein weiters Beispiel einer bedeutungsschweren Diskursveränderung stellt das theologisches Opus – Corpus Paulinum dar. Paulus konzipiert die Aussage zum ersten Mal in der Geschichte des biblischen Denkens auf eine andere Weise. Er verlässt die narrative Strategie und konzipiert die theologische Aussage in Form der argumentativen Theologie – interessanterweise – nach dem Vorbild der hellenistischen Epistolographie. Auch die Ausklammerung der Quelle Q und das Erscheinen einer neuen literarischen Gattung (Evangelium nach Markus als *bios*, Biografie),[66] zeugen davon, dass die Theologie ihren Diskurs gerade aus den Gründen der Kommunikationsmöglichkeiten in der neuen Welt und unter den neuen Bedingungen gewechselt hatte. Diese hermeneutische Instruktion warnt und spornt die moderne Theologie an, deren kerygmatische Kraft durch den neuen „Außenfaktor" verloren gegangen ist, so dass sie ihre theologische Aussage nach dem Prinzip der Abweichung oder der Modifizierung früherer Modelle überlegt.

3. Die theologische Aussage entsteht als Antwort auf die Lebensumstände der israelitischen Gemeinschaft mit der Absicht sie vor den kulturologischen Herausforde-

[64] Vgl. P. Tilich, Theology of Culture, Oxford University Press 1959, 55-67.

[65] F. Stolz, „Unterscheidung von Gott und Welt: Monotheismus", Weltbilder der Religionen, Kultur und Natur. Diesseits und Jenseits. Kontrollierbares und Unkontrollierbares, Zürich 2001, 139-157.

[66] G. Theissen, Die Entstehung des Neuen Testaments als literatur-geschichtliches Problem, Heidelberg 2007, 90.

rungen und Ideenverlokungen in der damaligen Welt zu bewahren[67] – sie wird durch den „Außenfaktor" ausgelöst. Sie ist zugleich auch aus einem tiefen inneren Antrieb entstanden, durch welchen die Wahrheit des Glaubens der Gemeinschaft sprachlich mitgeteilt wird, mit dem Versuch, die existentiellen Nöte des damaligen Israeliten zu lösen. Die Aussage entsteht als die Antwort auf diese Herausforderung, was davon zeugt, dass die Theologie sich stets im Kontext des Bedarfs der Kirche entwickelte. Die Diskursveränderung wurde ebenfalls durch die Bedürfnisse der Kirche verursacht. Die theologisch berühmte Konzeption von Apostel Paulus „ich bin jedermann allerlei geworden" (1Kor 9, 22), ist nämlich die theologisch-hermeneutische Orientierung, konkretisiert auf der Grundlage der biblischen Theologie. Der Verfasser der Gen 1 wendet sie beim Schreiben seines Textes an, weil er durch ihn die Gemeinschaft Israels aufbaut und verfestigt. Der biblische Schriftsteller bleibt ein überzeugter Jahwegläubiger: er gehört dem Glauben seiner Vorfahren an. Im Vergleich zur vorangegangenen Periode, bringt er einerseits manche innovative Elemente hinein, die der theologischen Aussage ein zusätzliches Gewicht verleihen, und andererseits teilt er sie zugleich mittels einer damals realisierbaren und akzeptierten Form mit. Seine Theologie setzt bei einem konkreten Lebensbedürfnis an: er fundiert und baut den Glauben, so dass seine Theologie als solche wiedererkennbar und anerkannt ist, und zwar sowohl von der zeitgenössischen als auch späteren Gemeinschaft, was ein Zeichen ihrer tiefen ekklesialen Verbundenheit ist. Die ekklesiale Ausrichtung von *Hexameron* des Basilius der Große ist ohne Frage. Theologie setzt stets bei den realen Bedürfnissen der Kirche an. Das war ihre Ausgangposition, die auch der modernen Theologie als Modell dienen könnte.

Die hier dargelegten zusammengefassten Einsichten, sind die Ergebnisse der archäologischen Theologie, durch welche ihre Autorität offenbart wird. In der klaren Sicht von hermeneutischem Rahmen, Grundmodellen theologischer Aussagen in der Heiligen Schrift und späterer Geschichte ihrer Auslegung werden Voraussetzungen geschaffen für neue hermeneutische Rahmen. Allerdings, gerade solcher hermeneutischer Ansatz führt uns zu einer sehr wichtigen Frage: In welcher Beziehung sollen die theologische Archäologie und angewandte Theologie bzw. theologisch-wissenschaftliche Untersuchungen und die Theologie als existentielle Antwort auf die Fragen, die der moderne Mensch stellt, stehen? Dadurch wird die Frage nach der ekklesialen Dimension solcher oder ähnlicher Ansichten gestellt. Was soll das für die Theologie als angewandte Disziplin bedeuten? Dies ist eigentlich die essenzielle Frage dieser Arbeit. Wenn sich alle Erkenntnisse der wissenschaftlich-hermeneutischen Analyse nicht auf das Leben der Kirche, im Sinne neuer theologischer Überlegungen und ihrem Feedback auf wissenschaftliche Untersuchungen, reflektieren, bleibt das alte Problem weiterhin bestehen. Soll man sich nur mit Einsicht zufrieden geben, oder soll man versuchen, adäquat diese Einsicht zu modellieren bzw. im Leben der zeitgenössischen Theologie anzuwenden? Aus der ekklesialen, bzw. sogar akademischen Perspektive geht klar hervor, dass die zweite Möglichkeit die einzige sinnvolle ist.

Aus allen angeführten Gründen scheint es, dass das Verhältnis der theologischen Archäologie und der Theologie dialektisch betrachtet werden muss, als das Verhältnis der Korrelate der akademischen und der ekklesialen Überlegungen zur Theologie. Selbstverständlich bedeutet die akademische Beschäftigung mit der Theologie nicht ausschließlich Erforschung der theologischen Archäologie; akademisch soll auch theo-

[67] Vgl. K. L. Sparks, op. cit., 647-648.

logisch in existenzieller und praktischer Hinsicht sein. Hier handelt es sich nicht um die äußere Verflechtung der Kirche und der wissenschaftlichen Institution, wo der Kirche die angewandte Theologie, und der Wissenschaft die theologische Archäologie zugeteilt wird. Die Überschneidung des akademischen mit dem ekklesialen, bedeutet vor allem ein intensiveres Einbinden des ekklesialen Bewusstseins in das akademisch-wissenschaftliche. Dies ist scheinbar der einzige Weg, dem Akademismus (im negativen Sinne des Wortes) auszuweichen. Gleichzeitig, akademische Validität der Theologie als wissenschaftliche Disziplin muss durch ihre praktische Anwendung anerkannt werden, d.h. die Ergebnisse theologischer Untersuchungen und Erwägungen sollen vor allem in der Funktion der Reflexionen innovativer theologischer Aussagen sein. Auf der anderen Seite besteht die Rolle der Theologie darin, die grundlegenden Leitlinien dem Leben der Kirche zu geben. Bei der allgemeinen hermeneutischen Orientierung, soll der Theologie die archäologische Theologie instruktiv Hilfe leisten. Das komplementäre Verhältnis zwischen der theologischen Archäologie und angewandten Theologie besteht darin, dass die Logik der Entstehung der theologischen Aussage „erfasst" wird, die man als Paradigma für die zeitgenössische theologische Aussage nehmen könnte.

Sicherlich ist der angeführte hermeneutische Rahmen allgemein und prinzipiell. In ihm befindet sich eine unbegrenzte Zahl einzelner potentieller Interaktionen des biblischen Textes mit dem realen Leser. Die Variationen innerhalb des allgemeinen hermeneutischen Rahmens bestimmen unterschiedliche „Außenfaktoren", sowie sie die theologische Aussage selbst bestimmen. Die Auslegung von Gen 1 stellt eine der Variationen dar und sie ist durch verschiedene „Außenfaktoren" konditioniert. – *Das Erfassen des Codes der theologischen Aussage ist die Voraussetzung ihres existenziellen Verständnisses, gleichzeitig auch die theologische Überlegung, welcher nach dem Vorbild des biblischen Textes eine neue theologische Aussage zu ersinnen versucht.* Dies verweist jedoch darauf, dass es bei der Auslegung beliebiger biblischer Textes nötig ist „eine nahe Berührung" der theologischen Archäologie und der Theologie zu realisieren. Dadurch wird es ermöglicht, die Theologie von der akademischen Exklusivität und von dem Defizit an ekklesialer Ausrichtung zu befreien, und die Gemeinschaft der Kirche dadurch zu einem verstärkten Interesse für wissenschaftliche Ergebnisse der Theologie zu sensibilisieren.

Philotheos **10** (2010) 68-81

George Varvatsoulias
London

The Parable of the Prodigal Son as a Modern Psychological Reading

Abstract: The present paper deals with the topic of psychology of religion. It discusses the parable of the prodigal son and its understandings as a modern psychological reading. The article consists of two methods of approach:

1. The first presents and discusses the various theological narratives of the text and their relation to the actual parable.

2. The second interprets the parable of the prodigal son as a de-contextualised psychological reading.

As to the first approach, the parable of the prodigal son is explained in relation to the discomfort the Pharisees and the Scribes were expressing against Jesus; it is continued with a discussion about the opposition of Jesus' contemporaries as to His message to the people, whereas it is completed with the understanding of the parable as the parable of the Loving Father.

As to the second approach, there are explored family relations and dynamics; there are discussed fight/flight, and attachment/separation issues, whereas finally there are investigated aspects regarding the Elder Brother as an Ego image in the parable, and the Prodigal Son as a psychological narrative about the restoration of the Self unto Christ.

Key terms: Prodigal Son, Loving Father, Family Dynamics, Ego, Self, Psychology of Religion

Introduction

It is implicit as well as integral to human nature to torment itself. People choose to wilfully follow a road which is difficult as well as dangerous. That does not mean that individuals since they have chosen it should suffer, but that it relates to the quest of finding oneself by experiencing difficulties on shaking grounds. People, even if they are convinced that what they look for may not be accomplished, they consider it is worthwhile to pursue it. In the parable of the prodigal son we see a young man who although wished to leave his father and live alone, he could not imagine that what he had chosen to do would lead him to such unbearable results. He did it, not because he believed he would be able to succeed without the help of his kin, and especially his father, but because he thought he was self-contained; he thought he could become self-sufficient. In the beginning he was 'hunter and gatherer'; then he realised he was alienated not only from his father but most importantly from himself. He wished to fly because he was unable to fight; he thought he did not need to be attached and thus separated; he thought he knew himself but he experienced his ego; he disguised his fulfilled emotions with adverse ones. In the end, however, he found the self he had lost; he returned in the security of the father; he integrated himself by being with the father; he found his self-identity in the embraces of the father.

The parable of the prodigal or lost son is the third in an array of parables about lost-and-found narratives in the fifteenth chapter of St. Luke's Gospel (verses 11-32). The first parable is the parable of the lost sheep; the second is the parable of the lost coin; the last of the prodigal son's. The lost sheep and lost coin parables refer to the recovery of possessions; the third talks about losing and finding a self. What makes Luke's fifteen chapter meaningful in theological terms is the parable of the lost son. The younger son decided to leave home, and the father the only he could do was to love and wait. The father did not reject his son, neither had he asked for satisfaction when the son came back. Instead he received him; he accepted his repentance and forgave him. The elder son, on the contrary, did not feel like his father; he opposed to the reception of his younger brother by complaining and accusing the father (Stagg, 1997).

The parable of the prodigal son apart from its meaningful and valuable theological notions includes also considerable psychological insights as to the relationships between the persons of this narrative. What will be discussed in this article will be concerned with the psychological impact of what the younger son did and the repercussions it had to himself and the relationship to his father. In psychological terms will also be discussed the relationship of the elder brother to the father. The parable in this article will be presented according to modern psychological concepts and contemporary psychodynamic approaches. That means that the story will be de-contextualised from its historical roots in terms of locating the psychology somewhere in the story as a free standing entity, without implying that such an approach was an intention of Jesus, Luke, or the first readers of the parable. The reason for attempting to working out a psychological perspective at the narrative of the story is twofold: on the one hand, scriptural texts provide insights to arguments common to present day, whereas on the other, concerns about the realisation of the self, in terms of identity-seeking and decision-making choices, are century-old pursuits whether at an interpersonal or social level. Charges about the inadequacy of psychological and psychoanalytic approaches to interpret ancient texts, including the scriptures (Pilch, 1997), do not refer to a meaningful integration as far as the scriptural narratives are concerned. In particular, by taking a psychological approach to the story, we wish to present the text as an anthropological quest related both to the search of the self as well as to in-group/out-group dynamics that affect the lives of individuals whether interpersonally or socially. The psychological accounts of the story are related to the theological narratives by providing significant understandings not only about the persons of the parable, but also about the interpersonal and intra-familial transactions taking place.

> "There was a man who had two sons; and the younger of them said to his father, 'Father give me the share of property that falls to me'. And he divided his living between them. Not many days later, the younger son gathered all he had and took his journey into a far country, and there he squandered his property in loose living. And when he had spent everything, a great famine arose in that country, and he began to be in want. So he went and joined himself to one of the citizens of that country, who sent him into his fields to feed swine. And he would gladly have fed on the pods that the swine ate; and no one gave him anything. But when he came to himself he said, 'How many of my father's hired servants have bread enough and to spare, but I perish here with hunger! I will arise and go to my father, and I will say to him, "Father, I have sinned against heaven and before you; I am no longer worthy to be called your son; treat me as one of your hired servants" '. And he arose and came to his father. But while he was yet at a distance, his father saw him and had compassion, and ran and embraced him and kissed him. And the son said to him, 'Father, I

> have sinned against heaven and before you; I am no longer worthy to be called your son'. But the father said to his servants. 'Bring quickly the best robe, and put it on him; and put a ring on his hand, and shoes on his feet; and bring the fatted calf and kill it, and let us eat and make merry; for this my son was dead, and is alive again; he was lost, and is found'. And they began to make merry. Now his elder son was in the field; and as he came and drew near to the house, he heard music and dancing. And he called one of the servants and asked what this meant. And he said to him, 'Your brother has come, and your father has killed the fatted calf, because he has received him safe and sound'. But he was angry and refused to go in. His father came out and entreated him, but he answered his father, 'Lo, these many years I have served you, and I never disobeyed your command; yet you never gave me a kid that I might make merry with my friends. But when this son of yours came, who has devoured your living with harlots; you killed for him the fatted calf!' And he said to him, 'Son, you are always with me, and all that is mine is yours. It was fitting to make merry and be glad, for this your brother was dead, and is alive; he was lost, and is found' (Luke, 15:11-32) (Marshall, 1968: The R.S.V. Interlinear Greek-English New Testament).

Method of approach

The theological narratives of the text touch upon the following accounts:

The uneasiness of Pharisees/Scribes to Jesus

Pharisees and Scribes in the Gospels did not appear to have a constructive relationship to Jesus. On the contrary, they were opposing to him by any means available. Luke in his Gospel could not skip out this parameter, since it had great importance for the work of Jesus, and the way he was approaching the people. The parable of the prodigal son does refer to uneasiness on behalf of Pharisees and Scribes against Jesus' mission.

The opposition of Apostles' contemporaries to the Christian message

Although Jesus' teaching was spreading to the Nations, the early Church faced confrontations by the Apostles' contemporaries. The elder son represents the old establishment, while the younger son the thirst of the Gentile-Christians to become Christ's disciples. What will be actually discussed in this part will be the in-group/out-group dynamics exhausted in the relationship of the two brothers; the father and the elder son; the father and the returned son.

The understanding of the parable as the parable of the loving father

Finally, the parable can also be interpreted as the parable of the loving father, who does not only re-admit his son in his house, but most importantly forgives him of any trespasses he had committed. Love and forgiveness apart from their theological importance, they manifest also a psychological significance which will be visited via a general psychoanalytic perspective.

1. The uneasiness of Pharisees/Scribes to Jesus

The fact that the fifteenth chapter starts with Pharisees' and Scribes' discomfort to Jesus' reception of sinners is not accidental, for it represents an attitude described in all Gospels (Martin, 1965; Price, 1977). Commentators have argued that Luke in the narrative of prodigal son underlines the controversy between these two political and religious groups to Jesus, for he wishes to unfold the difficulties not only Jesus' teaching had been through, but also confrontations the early Church had experienced because of them (Tolbert, 1979; Stagg, 1997). In particular, the part that refers to the controversy between Pharisees and Scribes to Jesus is located to verses 25-32, where it is assumed

that these two groups deny the importance of οἰκία (house), namely the Kingdom of God (Sanders, 1968; Parsons, 1996; Forbes, 1999). The contrariness of Pharisees and Scribes against Christ is demonstrated in the parable through the elder son's figure who attempted to stand between the father and his younger brother, not allowing them to reunite; that behaviour of the elder son, commentators state (Mason, 1990; Sellew, 1992; Parsons, 1996) depicts the persistence of Pharisees and Scribes not to give consent to changes that may affect the religious establishment. Pharisees and Scribes' controversy to Christ in the face of the elder son expresses their anxious fight to keep up with the old religion – Judaism – by denying the coming of the new – Christianity – represented by the younger son (Cloete & Smit, 1989; Keillor, 1997).

2. The opposition of Apostles' contemporaries to the Christian message

The parable of the prodigal son presents also the opposition of Apostles' contemporaries to the increasing number of Gentile-Christians in the early Church. Gentile-Christians are portrayed through the figure of younger son, whilst Apostles' contemporaries are assumed in the face of the elder brother (Sanders, 1968). The younger son/prodigal brother is the Gentile-Christian who is provided with *inheritance* (the robe, the ring, the shoes) that does not belong to him (Tolbert, 1979). The elder son resembles Jesus'/Apostles' contemporaries who thought of possessing God for themselves, who however now was *celebrated* by the Nations (Forbes, 1999). The elder son's hate-reaction to his brother, although it is directed against the younger son's behaviour, and may look justified; it is however turned against the Father who *at his expense* received his son back. The Gentile-Christians were the prodigals who were stranded *in a foreign land*; they were living up to the limits of the pleasures of life; they did not have any remorse or restraint of what they did; they were the outsiders (Chance, 1997). The parable of the outsider brother who became insider and the insider brother who ended up outsider demonstrates in-group and out-group dynamics at a conflict-level - the elder brother vs. his younger brother-; at a framework of coalition-seeking – in the face of the father who attempts to draw his elder son nearer to himself, as well as to his returned brother –; and at a balance-level – the way the father accepts and restores his lost son.

3. The understanding of the parable as the parable of the loving father

Luke in this parable offers a solution in the presence of the Father, whose intentions should be understood as free and impartial to both his sons and not as tyrannical. That means that the parable of the prodigal son can also be regarded as the parable of the loving father; a loving father full of compassion and forgiving disposition to his lost son who responds intimately to the weariness his son had been through. The loving father in the story accepted the repentance of his son and granted him forgiveness (Martin, 1965). For commentators (Menken, 1988; Keillor, 1997), the protagonist in the parable is not the lost son, but the father. In the story it is pictured that every soul in the wilderness is chased after by the grace of God offered to us through Christ (Menken, 1988; Cloete & Smit, 1989). The parable depicts a merciful God who wishes to see his children flourish and not perish; that is why the father begs his elder son to feel the happiness he felt too, when he received his son back; that is why he does not turn his elder son down, but on the contrary, asks from him to be endeared, heart-loving, and not estranged to his brother. The loving father in the parable is the person that at-

tracts the return of his lost son; he is the bridge between both of his sons; he is the peacemaker, for he behaves lovingly to both of them; he is the forgiving father who wishes his sons to feel contained and in unison with him (Mason, 1990). The *'loving father argument'* is a point of contact between theology and psychology in the area of personal spirituality. The prodigal son experiences the importance of being loved by the father as well as being forgiven by him. Love and forgiveness are elements of importance and salience, which have also been explicitly and systematically discussed by modern psychoanalytic theorists. In Horney's writings (1937; 1945; 1950; 1967; 1980; 1991; 1999; 2000) we see that love and forgiveness hold a prominent position in her psychoanalysis. Horney presents *love* as a therapeutic aspect of *integration* against neurotic trends (1937; 1991); for her, it is an understanding that never falls short of any spiritual capacity it contains (2000); it is the indispensable element of *self-realisation* that restores not only oneself, but interrelations between individuals, since one of the main precursors for neurosis refer to interpersonal conflicts had been left insoluble (1999). *Forgiveness* is also of great psychoanalytic significance for Horney (1980; 1991). It is an experiential element which brings about an inter-individual balance (1980); it has the same psychological value as acceptance, and can lead to the reinstatement of the self, so the individual to feel belonging to and not worn out (2000). Forgiveness for Horney is the utter culmination of personal needs that have been damaged by the fragmentation of the self (1945; 1950).

The parable of the prodigal son as a de-contextualised psychological reading

Method of approach

A de-contextualisation of the narrative of the parable provides important insights as to approaching the text via a modern psychological route. In this route, we will discuss the text according to a psychological context which can be extracted from the interpersonal and intra-familial transactions of the persons involved in the story. A de-contextualisation of the story will discuss the following accounts:

i. Family relations and dynamics

The story of the prodigal son is mainly depicted in a family environment. It refers to family relations that are imbalanced and attempted to be restored. Differentiation dynamics are also present in terms of being-together, being-apart, and emotionally-intellectually influenced.

ii. Fight/Flight and Attachment/Separation Issues

The prodigal son flies from home; however because of the difficulties he encountered he chooses not to fight, but to return back. He feels attached to his father and security when he is around. The elder son wished to be separated from the father, but he was unable to fly; he had chosen to stay at home, but upon his brother's return he expressed his feelings of separation by standing out and fighting against the decision of the father to receive his brother back.

iii. Ego/Elder Brother : Self/Prodigal Son

Slavery to one's ego and restoration by finding one's self are the other two psychological aspects indicated in the story. Ego means selfishness which is manifested in the behaviour of elder son against both his father and his brother. Finding oneself repre-

sents the younger son who was lost and found; who had longed for an identity and was granted to him.

i. Family relations and dynamics:

1. The family as a system. The family is a closed system which does not normally allow divulsive tendencies, in view its members to remain in unison (Bowen, 1985a; 1985b; Blessing, 2004). In the parable we see quite the contrary: Not only divulsive tendencies are allowed, but there is also no indication of anyone who restricts them.

2. Differentiation issues: Intellect dominates/feelings subordinate: The subordination of emotions – feelings - to the demands of decision-making – intellect (Bowen, 1985a; 1985b; Blessing, 2004). The level of differentiation varies from member to member: in the case of the father feelings dominate instead of intellectual thinking – the son has paid the price for his deeds, so why should be suffering more? In the case of the prodigal son intellectual thinking is more precious than the experience of feelings when he decides to leave home; in the case of the elder son although feelings dominate when addressing complaints to his father, he nevertheless is *intellectually* certain that he is right and the father wrong in the decision to receive his brother back. *Intellectually*, the prodigal son wished to break the family bond by leaving the family; an idea that contrasts to the issue of embrace feelings he probably had about the family - differentiation between an intellectual stance and themes of feelings: Intellectual disposition vs. emotional state.

3. Various triangles:

- God/family/members' interrelations (a religious-identity quest, search and orientation of the family)
- Prodigal son/Father/Elder son (mono-emotional relationship from the father towards the elder son)
- Prodigal son/intellectual decision/dominance over feelings
- Prodigal son/ego-idealisation/self-alienation
- Prodigal son/discovery of the self/self-consciousness
- Reader/Narrator (Jesus)/Father (God the Father) - Jesus bridging the void between the created and the Creator; *"No one can come to me unless the Father who sent me draws him"* (John 6: 44).

ii. Fight/Flight and Attachment/Separation Issues:

1. Fight/Flight Issues

The issue of flight refers to an attachment which hasn't been fulfilled: prodigal son→geographical/physical flight; elder son→intra-psychic flight/escalation of emotional subordination/attachment avoidance; separation wish and anxiety: leading to depressive tendencies, physical illness, etc. The elder son's escalation of emotions against his father through the behaviour of his brother by feeling *angry and denying to go in* (Luke 15:28) implies that, escalation in terms of separation and denial created a cognitive asymmetry between his relationship and affiliation to the family. The elder son's cognitive asymmetry to the family during escalation resulted falling from a rank contest between him and his brother. The elder son conflicted with his brother by challenging a higher ranked individual, i.e. the father; the outcome was to feel subordinate to his brother, instead of superior: that provoked a homeostatic reaction against his brother whom he accused to the father by asking for corroboration about the low rank

degradation his brother had put himself to [*But when this son of yours came, who has devoured your living with harlots...*; 15:30) (Maynard Smith, 1982; Maynard Smith & Harper, 1988)]. The father did not share the same opinion with him, and thus a 'war of attrition' on behalf of the elder son to the father started (Price et al., 2004). Fight and flight issues are entertained as interpretative accounts both in psychology of religion, as well as in evolutionary psychology.

The prodigal son appeared in low mood after he experienced the loss of the father in his life. Although he fell to a depressive thinking via low self-esteem (*he would gladly have fed on the pods that the swine ate, and no one gave him anything* 15:16), as well to a reduced state of entitlement (*I am no longer worthy to be called your son; treat me as one of your hired servants* 15:19) - which affected his decision-making process of the differentiation status between his intellect and his feelings - instead of escalating against his father, he de-escalated by measuring the resource value he had in his hands (*how many of my father's hired servants have bread enough and to spare...* 15:17), and by becoming aware of the psychological territory he had to cross in terms to be found and not disintegrate lost (*I will arise and go to my father, and I will say to him...* 15:18) (Gardner & Price, 1996).

Separation anxiety, which the elder brother felt, is identified as a disposition which was not fulfilled. The elder son wished to have flown away from the father, but he found difficult to match his separation anxiety with the culmination of feelings subdued to his intellect; a differentiation attempt he did not succeed against his father. We see that the elder son locates his problem outside himself; he escalates against his father through his brother; he does not wish to see his emotional subordination in relation to the father, but instead he situates it in the behaviour of his brother.

Often physical flight is not taking place in conjunction to intra-psychic fight. The reason is because physical flight includes escape tendencies, whereas intra-psychic fight lies at the interest of emotional reactions; that is why the prodigal son had first been detached from the family bond, and then he chose to leave home. Through his physical flight, the prodigal son experiences an unfulfilled attachment, which in the foreign land is experienced as identity crisis (identity crisis through imminent needs: want and hunger) leading him to personal disintegration. In the foreign land he places himself under the trial of self-criticism, in order to achieve an identity of belonging: self-criticism→self-scrutiny→self-identity. He finds his way out by deciding to replace his intellectual needs with the needs of his feelings to meet with the father again. In such a way, the dominance of the intellect is replaced by the dominance of emotions. On the contrary, the conflicting stance of the elder son against his younger brother - because of his brother's amended state of differentiation - is viewed as a personal defeat, for the elder son's relationship to the father did not come to a state of equilibrium (Blessing, 2004). The prodigal son, although having been differentiated from the father by choosing a physical flight, he accomplished some kind of a 'desired freedom' without his emotions to the father to be affected.

The kind of 'freedom' the prodigal son thought he had accomplished, did not last for long. He ended up feeding pigs, which in a psychological reading represents a psychological revulsion to a food potentially contaminated. 'Pigs' are also employed in other instances in NT (Matt. 7:6; 8:30-32; Mark 5:11-13/16), where they equal to impurity issues to an extent of understanding them as a depiction of the idealisation of

ego (Horney, 1950). The elder son by disagreeing with his father upon his brother's reception, he called him *"the son of thee"* (30) followed by his father's reply *"the brother of thee"* (15:32), indicating that the elder son's differentiation to the father could come to resolution if the relationship to his brother could be balanced (Blessing, 2004). The issue of an idealised self is something we clearly observe in the case of the elder son. The elder son presents a sublimated self by attempting to subjectively judge the reaction of the father upon his brother's return. What we discover is that the elder son by being attached to himself he was adopting a model of a self able to support his-feelings of superiority. The ideal self he had created, served his compulsive accommodation around himself; that he was neither a failure nor a devalued person (Horney, 1939).

2. Attachment/Separation Issues:

2a. Prodigal son: need for separation → searching for oneself → finding oneself (returning home)

2b. Elder son: unfulfilled wishes → lack of attachment → separation anxiety → avoidant behaviour

The issue of searching for oneself does not occur without obstacles. The prodigal son 'died' and 'rose'. He found himself by rising up; by exploring who he really was! The elder son wished things he never dared to express to his father; he isolated himself from the father; he occupied himself to things able to keep him away from wishes he couldn't fulfil; he did not wish to be related to the father; deep in his heart he wished to had been separated, although practically he never tried to; he enslaved himself to an emotional diversity against the father which derived from his anxiety to get away and feel differentiated: i.e. to separate himself from the father. The controversy with his younger brother does not relate to a conflict between the two, but to a conflict between him and the father. After the return of the younger brother, the elder son finally realised that he missed the opportunity to come to terms with the emotions he feared to face: avoidant behaviour. The prodigal son was lost – alienated and self-degraded – and found – restored and actualised; the elder brother was detached; filled in with separation wishes he never reached, and avoidant to face his true emotions as to his father (Leonard, 1993).

The law is not the ultimate principle of reality, and this is something the prodigal son knew deep in his conscience, otherwise he wouldn't decide to return to the father. The aspect of merrymaking and his personal revival from death unto life implies not only that he had contemplated inner balance by choosing life instead death, but that there were also open arms to accept him; arms that were signalling the end of separation and the reawakening of attachment to the father. In such a sense the issue of law does neither possess ultimate meaning, nor a valuable element in life when broken interrelationships are restored. For, what the prodigal son had experienced, was not only his return to the father, but that he discovered himself; a self which in exile was fragmented and distorted (Horney, 1945; 1950; Leonard, 1993). The issue of fragmentation, or compartmentalisation, of the self is a psychological interpretation of how the prodigal son was experiencing himself, while in the exile. His compartmentalisation was a station of conflicting experiences containing self-splitting tendencies. The prodigal son by leading a fragmented life proved he was alienated and divided inwardly. His experience of compartmentalisation was cultivated by his inner acknowledgement

about what he lacked – i.e. to being with the father –, whereas others – the servants – had it for free. That tug-of-war of his dreadful thoughts activated him to find his way towards the father, so to experience feelings of wholeness and not of divisibility (Horney, 1945).

2a. The prodigal son and the father

The issue of the father's compassion to his lost son (15:20) can be interpreted as a forgiving act to a repentance fully experienced and practically underway. The lost son is granted forgiveness and feels accepted by a congruent father. The forgiving disposition of father prevails in the parable by bringing upon a conflict resolution between him and his son. Forgiveness as an act of conflict resolution in interpersonal relationships proves that psychological integrity is in progress when an individual wishes to reinstate oneself in the realm of experiencing unity in the presence of others. In the parable we don't see any controversy between the lost son and the elder brother; and that because the issue of re-instatement for the prodigal son meant also re-instatement of intra-familial liaisons too. Psychological integrity came afoot via repentance; something which is clarified by the fact that the father forgave his son: the father ran and embraced him and kissed him (20). The issue of returning home is a symbolic gesture with psychological implications. Returning home means one is willing to find oneself in a context of inner balance; the prodigal son returns home and is embraced by the father, not because the father acts in favour, but because the son longed for that embrace (Via, 1977).

The prodigal son, inasmuch as he experienced life in full, in the same way he fell into emotions of self-degradation. In terms of social exchange (Cosmides & Tooby, 1989) he was ready to pay the price: "I will arise and go to my father, and I will say to him, "Father, I have sinned against heaven and before you; I am not longer worthy to be called your son; treat me as one of your hired servants"" (18-19); for he saw himself as the cause of intra-familial imbalance and kin humiliation. He feels unprotected, so justice is turned against him. He is not simply the cheater; he is the violator of family values. Through justice he hopes he will not only restore his relationship to the family, but also that he will face the consequences of his actions. He failed and he is subject to the derivatives of his failure: Father, I have sinned against heaven and before you; I am not worthy to be called your son (21). What the prodigal son asks to be restored through his repentance are family principles that he breached. Note: Forgiveness does not satisfy moral imperatives, or societal mores and shoulds that are violated, but a self-awareness diathesis in terms of knowing oneself about transgressions that had shaken the ground of interrelationships. What the prodigal son realised was that he *himself* turned down his inner self and the quest of finding a balancing state to his psychological endeavours, not the father or his elder brother (Via, 1977).

2b. The elder son and the father

The elder son not being able - or not wishing to be - to express how he felt against the father he chose to turn himself against his brother, so to debilitate the feelings of his father towards him. The elder son experienced emotional breakdown since he realised that what he was expecting from his father was all in his imagination; he never came to terms with the issue of experiencing a differentiation which could be catalytically helpful to his relationship to the father. The elder son was not in control of his emotions, neither of the subordination of his feelings to the intellectual choice he made to stay at

home and not fly; or did he fly and he didn't know it! What we assume here is that the elder son wished to rationalise his feelings to the father by self-justified and self-righteous thoughts, aiming at awards and recognition, so to recompense his unwillingness to be part of the family system and a chain in the bond between its other members (Blessing, 2004).

The elder brother by becoming aware of his brother's return and the embrace he got from the father, he did not 'outflow' of concern about him; he hermetically distanced himself from the father, whom considered his real enemy, and then from his brother, whom probably despised for being weak to return. Maturity and conscientiousness were not in the psychological menu of the elder brother, not even his real 'need' to feel outgoing when he told his father *"you never gave me a kid, that I might merry with my friends"* (29), not because his father would not approve the wish to celebrate with his friends, but because the elder brother was coward and selfish to feel that way and work on it (Horney, 1937). Cowardice and selfishness, along with pride, refer to a behaviour which indicates insincerity, concealment of truth and egocentrism. The elder son's expression of self-love is related, for Horney (1945; 2000), to opposition feelings against first the father and then his brother. The elder son's behaviour could be characterised as immoral because he was considering himself in autarky, not wishing to live in communion with others (Horney, 1986; Varvatsoulias, 1996). The elder son was driven by his neurotic necessity to prove to the other family members that he had been a stable and untouchable character who only cared for without asking anything in return (Horney, 1950). Through that behaviour, the elder son was avoiding to face the facts, and the reality about himself, as to the cause of his negative interaction both to the father and his brother (Varvatsoulias, 1996).

iii. Ego/Elder Brother : Self/Prodigal Son

Ego → Elder brother; Self → Younger brother. The younger brother finally finds himself after having lost him by the influence of his ego. Inflation is indicated about what the younger son had the right to do, when he asked for the inheritance that fell to him. His ego cultivated the alienation from his real self through inner void and personal dead-end. He failed to achieve self-consciousness and awareness, and found himself estranged and psychologically disoriented. The ego in the prodigal son is depicted as 'animals' which he attempts to feed and be fed by eating their carob rods. The swine also represent the impact of the degraded self as an obstacle to achieve self-consciousness (von Franz, 1973; Via, 2006). The younger son loses his self-identity, while in the foreign land, whereas the elder brother finds his ego 'ideally' alienated from his family – something he clearly depicts in the dialogue with the father (28-32) (Jung, 1958; von Franz, 1973; Via, 1977).

Ego and Self are contrasted with one another in the parable by being manifested through adverse and integrated emotions:

Adverse emotions	→ *to be replaced by* →	integrated emotions
Selfish behaviour	→	to love and be loved
Depression and guilt	→	Acceptance
Hostility-hatred	→	Appreciation
Anxiety-induced fears	→	Achievement

The prodigal son asks for forgiveness by manifesting acts of repentance: *"when he came to himself"...* (17); *"I will arise and go to my father, and I will say...I have sinned against heaven and before you"* (18). Through repentance the lost son asks for forgiveness, which is granted to him, because he recognised himself as the transgressor who with his behaviour transgressed against others. The prodigal son not only had sinned against his father, but also against himself. The father forgives his son and does not ask for compensation; the father forgives his son, because he understands the psychological turmoil he had been through; that he suffered because of his own choices; that he faced his incapacity to live of himself; that he finally realised the need to discover himself dwelt to live his life with the father. (Stoll, 2002).

The elder brother was slave to his ego; he didn't wish to see himself under the prism of selfishness he was into. The elder brother opposed both to his brother and the father. His moral problem was that his neurotic demands were exceeding the needs he

had to be with the father, never raising a complaint against him: *"I have never disobeyed your command"* (29); being thereby convinced that his father in return isolated him: *"you never gave me a kid..."* (29). However, what the elder son did not admit was that the needs he thought he had, or what he thought he was expecting from the father, served his self-centredness of placing his interests above anyone and anything else (Horney, 1915; 1986; Varvatsoulias, 1996). The elder son's self-centredness filled him with contempt against the father, and vengeance against his brother (Horney, 1950). Through his ego-driven expectations, the elder brother "follows non-existent models of communication to his father as contraptions of his own imagination" (Varvatsoulias, 1996: 134). The elder brother by being slave to an imaginary attestation of himself he was withdrawing within his ego, striving for neurotic recognition (Horney, 1950). The psychological impulses, the elder son experienced, created unto him delusions of supremacy, and presented him insensitive to truth, to the effect in turning down others, facts or events, 'stumbled' upon his ego imperatives (Horney, 1950).

Both the prodigal and the elder sons' behavioural attitudes were manifested as adverse emotional reactions which had to be replaced by integrated experiences able to counter-balance the functional elements towards restoration of the self. *To love and be loved* should be considered as the first one: the younger son although did not experience affection and love in his self-(or ego-) exile, however he turned this inability to capability - strength and dynamic potentials - and took the decision to get back home; to get back to the father. What he also experienced in the domain of *love-and-be-loved* was the sense of security he felt when he returned home. *Acceptance* was experienced by the prodigal son as part of the being-together, in order others to feel contained and in unison. Acceptance provides care, security, a feel of protection and a sense of belonging to the greater and the enhanced. *Appreciation*, on the other hand, refers to a critical estimate of what one has done and how one is received; about how one is backed up, so one to experience awards, rewards, and prosperity in the environment one lives. The final fulfilled emotion the prodigal son had worked out, in terms of finding oneself through difficulties, was *achievement*. Achievement includes a sense of satisfaction and accomplishment for a job well done. It also includes the apex of a person's effort, especially when that effort is accompanied through difficulties and individual hardness. The issue of achievement is not only seen in the case of the prodigal son, but it is also noted by the father as an example to his elder son: *"it was fitting to*

make merry and be glad, for this your brother was dead, and is alive; he was lost, and is found" (32); meaning that although the younger son has failed, he finally succeeded to step out and follow a psychologically balanced route in life (Stoll, 2002). The integrated emotions replaced the adverse emotions only in the case of the younger son; the elder son had chosen to live with his adversities against the father, and to an extent to his brother, and become an *outsider*, instead of *insider* (Chance, 1997).

Final thoughts

The prodigal son was looking for personal identification which was related to his need to experience self-actualisation. He also wished to transform his personal disposition to something useful he did not have in the foreign land he 'exiled' himself. He finally realised that the self-exile he had chosen was his will to be away from the father, and not because he was able to foresee that in this way he would become more mature and integrated. People forgive, but do not mean they forget as well. The father did forget the loss of his property, but never his son whom *"while he was yet at a distance...ran and embraced him..."* (20). He did that because he wanted to ease his son from the burden, the stacks of which he wasn't able to hold all by himself. The father did forgive his son's sins because he accepted his repentance; he did that wilfully without caring if his heir spent his property here and there; he only cared for his beloved son to had him back; this is how repentance and forgiveness replaced adverse emotions with psychologically integrated ones. The son wasn't admitted as one of his father's servants; he was admitted to the position he occupied before. His elder brother, on the contrary, did not feel the same; his opposition to the father proved his neurotic need to be loved without giving anything in return. That does not mean that the father asked for any 'return' from his elder son, but only his volition to turn down his pseudo-self and embrace his real and actualised one (Horney, 1950). The fact that the narrative of the story depicts forgiveness only to the lost son supports the assumption that one by acknowledging one's deeds one is able to elaborate identity-seeking experiences in favour to one's real needs and expectations. Forgiveness was granted for free and with no obligation to the transgressed; the elder son did not wish to be granted forgiveness because he thought he didn't have anything to repent for. The de-contextualisation of the parable, in modern psychological terms, manifests that interpersonal and intra-familial transactions in order to be balanced, individuals should undertake the laboriously difficult task and process to change from within so to be able to resolve in-group conflicts and out-group tensions (Horney, 1945; Varvatsoulias, 1996).

Conclusion

The parable of the prodigal son is a narrative that includes psychological accounts such as attachment and separation, fight and flight tendencies, breaking of kin-related and socially demonstrated contracts, understandings about the ego and the self, the quest for self-identity and the search for inner balance. It is also noticeable that the parable of the prodigal son elaborates its psychological insights through the relationships of the persons involved; creating thereby triangles which discuss inner dynamics and well as aspects of subordination of feelings, and differentiation facets regarding emotional states the characters of the story were going through.

The prodigal son chose to see himself in a foreign land; however, what he discovered was his ego which imposed on him conflicting experiences. Only after he returns to the father he finds himself and the identity he was struggling for; an inner balance, in other words, from his haunting conflicts; a let-up and abatement of his inner conflicting life. The elder son is the character of a person who wishes to remain with his ego; he is not interested in meeting with the father or his brother. In the face of his brother he despises the father; he believes his ego is in a secure place for him; he doesn't seem to think of any changes or accounts he might be liable to; and therefore he distances himself from the father and his brother. The father, finally, is the culmination and restoration of every relationship; something that only the younger son realises; he is both the 'harbour' and the 'ship' against any conflicting tendency and splitting-out attitude; he is the provider of the psychosomatic balance of anyone coming near to him.

In this parable is also defined the issue of forgiveness through repentance, and how it is granted to the person who regards oneself as the transgressor. The understanding of forgiveness, although not literally stated in the text, it does prevail in the relationship of the father to both his sons: the crucial difference between the two is that the lost son asks for it by practically stepping forward and working on it, whereas the elder brother, although he is not 'rejected' to being forgiven by the father, he doesn't feel like it. The prodigal son is granted forgiveness without obliged of anything by his father; the fact he had repented was enough to be re-instated in the psychological balance he had fallen from. The thing that the father is compassionate unto him does not mean he despises his other son, but quite the contrary: it implies acceptance and a 'let-off' of a behaviour which the father was willing not to take into account, or give it a counter-credit; for that behaviour, since it was followed by self-acknowledgement terms of what the son had been through, would be able to help him discover his self-identity and the psychological integrity he was looking for; something, finally, the lost and found son had experienced in fullness and wholeness.

References

Blessing, Kamila (2004): *Differentiation in the family of faith: The prodigal son and Galatians 1-2*. In: Harold, J. Ellens & Wayne, G. Rollins, (eds.), *Psychology and the Bible* (vol. I; pp. 165-191). Westport, Connecticut: Praeger.

Bowen, M. (1985a): *Theory in the Practice of Psychotherapy*. In: *Family Therapy in Clinical Practice*. Northvale: Jason Aronson, pp. 337-387.

Bowen, M (1985b): *Toward the Differentiation of Self on One's Family of Origin*. In: *Family Therapy in Clinical Practice*. Northvale: Jason Aronson, pp. 529-547.

Chance, Bradley J. (1997): Luke 15: Seeking the Outsiders. Review and Expositor, 94, pp. 249-257.

Cloete, G. D., Smit, D. J. (1989): "Rejoicing with God" (Luke 15: 11-32). Journal of Theology for Southern Africa, 66, pp. 62-73.

Cosmides, Leda, Tooby, John (1989): Evolutionary psychology and the generation of culture, Part II. Case study: A computational theory of social exchange. Ethology and Sociobiology, 10, pp. 51-97.

Forbes, Greg (19990: Repentance and Conflict in the Parable of the Lost Son (Luke 15: 11-32). Journal of the Evangelical Theological society, 4212, pp. 211-229.

Gardner, R., Price, J. (1996): *Sociophysiology and depression*. In: Joiner, T., Coyne, J. D. (eds.), *Recent Advances in Interpersonal Approaches to Depression*. Washington DC: APA Publications, pp. 247-268.

Horney, Karen (1915): *Ein kasuistischer Beitrag zur Frage der traumatischen Psychosen*. Berlin: PhD Thesis.
Horney, Karen (1937): *The neurotic personality of our time*. New York: Norton.
Horney, Karen (1939): *New ways in psychoanalysis*. New York: Norton.
Horney, Karen (1945): *Our Inner Conflicts*. New York: Norton.
Horney, Karen (1950): *Neurosis and Human Growth: A Struggle Towards Self-realisation*. New York: Norton.
Horney, Karen (1967): *Feminine Psychology*. New York: Norton.
Horney, Karen (1980): *The Adolescent Diaries*. New York: Basic Books.
Horney, Karen (1986): *Are you considering psychoanalysis?* New York: Norton.
Horney, Karen (1991): *Final Lectures*. New York: Norton.
Jung, Karl (1958): *Psyche and Symbol*. Garden City, NY: Doublesday.
Keillor, Garrison (1997): Prodigal son. Word & World 17, pp. 289-294.
Leonard, Bill (1993): Luke 15:11-24 – Being Lost, Being Found. Review & Expositor, 90, pp. 117-121.
Marshall, Alfred, (Revd) (1986): *The R. S. V. Interlinear Greek-English New Testament (The Nestle Greek Text with a Literal English Translation)*. Oxford: Oxford University Press.
Mason, George (1990): "You can go home again": Luke 15: 11-32. Journal of Family Ministry 4 (4), pp. 3-6.
Martin, Harold, S. (1965): The Parable of the Loving Father. Brethren Life and Thought 10 (3), pp. 44-54.
Maynard Smith, J. (1982): *Evolution and the Theory of Games*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
Maynard Smith, J., Harper, D. G. C. (1988): The evolution of aggression: Can selection generate variability? Phil. Trans. Royal Society Series B (319), pp. 557-570.
Menken, Martinus J. J. (1988): The position of splachnizesthai (σπλαχμίζεσθαι) and splachna (σπλάχμα) in the Gospel of Luke. Novum Testamentum 30 (2), pp. 107-114.
Paris, Bernard, J. (1999): *Karen Horney: The Therapeutic Process (Essays and Lectures)*. New Haven & London: Yale University Press.
Paris, Bernard, J. (2000): *The Unknown Karen Horney: Essays on Gender, Culture, and Psychoanalysis*. New Haven & London: Yale University Press.
Parsons, Mikeal C. (1996): The Prodigal's Elder Brother: The History and Ethics of Reading Luke 15: 25-32. Journal of the NABPR 23 (2): Perspectives in Religious Studies, pp. 147-174.
Pilch, J. (1997): Psychological and psychoanalytic approaches to interpreting the Bible in social-scientific context. Biblical Theology Bulletin 27, pp. 112-116.
Price, James L. (1977): Luke 15: 11-32. Interpretation 31 (1), pp. 64-69.
Price, John, S., Gardner, Russell, Jr., Erickson, Mark (2004): Can depression, anxiety and somatisation be understood as appeasement displays? Journal of Affective Disorders, 79, pp. 1-11.
Sanders, J. T. (1968): Tradition and Redaction in Luke XV: 11-32. NTS, 15, pp. 433-438.
Sellew, Philip (1992): Interior monologue as a narrative device in the parables of Luke. Journal of Biblical Literature, 111 (2), pp. 239-253.
Stagg, Frank (1997): Luke's Theological Use of Parables. Review and Expositor, 94, pp. 215-229.
Stoll, John H. (2002): 'The Bible and Psychology' in *Leadership U Online*, < http://www.leaderu.com/offices/stoll/index.html > [accessed 25 March 2008].
Tolbert, M. A. (1979): *Perspectives on the Parables*. Philadelphia: Fortress.
Varvatsoulias, George (1996): Neurosis according to Karen Horney, and the anthropological aspects of Saint Maximus the Confessor: A Comparative Study. University of Durham: PhD Thesis (unpublished).
Via, Dan Otto Jr. (1977): the Prodigal Son: A Jungian Reading. Semeia, 9, pp. 21-43.
von Franz, M. (1973): Interpretations of Fairytales. Zurich: Springer Verlag.

Philotheos **10** (2010) 82-90

Zoran Lučić
Faculty of Mathematics, University of Belgrade

Indivisible lines, Pythagoras' theorem and Fibonacci sequence

Abstract: According to Alexander of Aphrodisia Plato conducted investigation regarding existence of indivisible lines. Reading carefully passage of the Plato's *Republic*, though it becomes clear that the presumption of the existence of indivisible lines would lead to the conclusion that the basic theorem of geometry — Pythagoras' theorem — is not valid anymore. Moreover, "rational diameter of five" mentioned in Plato's passage could be seven, as suggested by Theon, but also — eight. This gives a clue that Fibonacci numbers were possibly known to Greeks.
Keywords: Indivisible lines, Geometrical atomism, Rational diameter, Pythagoras' theorem, Fibonacci sequence

1. Geometrical atomism

In Plato's dialogs, for example in *Timaeus*, we can find some indications of Plato's view on points as geometrical objects with magnitude, named as *indivisible lines* (ἄτομοι γραμμαί). He never wrote explicitly on this theory of linear *geometrical atomism* but Aristotle pointed out that Plato "even used to object to points as being a geometrical fiction" adding that he "gave the name ... to the indivisible lines" [*Met.*, 992 a].

Commenting Aristotle's remark, Alexander of Aphrodisia elaborates that Plato was investigating, but Plato's student Xenocrates was asserting the existence of indivisible lines. In *A Commentary on the First Book of Euclid's Elements*, Proclus mentioned that the proposition I.10 on bisection of a given finite straight line, could be used also to "refute the doctrine of Xenocrates that asserts indivisible lines" [10, p. 217]. The argument given by Proclus to disprove existence of indivisible lines is essentially the same as Aristotle's arguments given in *Phisics* [231 a, 233 b].

Later, sharing Leucippus' and Democritus' opinion on physical atomism, Epicurus will even take a standpoint of geometrical atomism accepting existence of indivisible lines [2, X 58-59]. His attitude can be considered, even for its time, to be an anachronism since it comes after Aristotle's criticism of physical and geometrical atomism and after Eudoxus developed exhaustion theory showing that there is no room for atomism in geometry. However, Epicurus was not a geometer so his influence on further development of geometry was insignificant. After him there was no any influential philosopher defending position of geometrical atomism.

2. Antiphon's construction

In 5th and at the beginning of 4th century BC among some intellectuals knowledgable in mathematics there was still a hope that indivisible lines exist. Otherwise, how could

we explain Antiphon's "solution" of the problem of construction of a square with the same area as given circle?

By Simplicius words, Antiphon firstly inscribed a regular polygon — square for instance (see Fig. 1), in a given circle [12, p. 313]. Then he was able to construct isosceles triangles on the sides of this polygon to obtain regular polygon with twice more edges, inscribed in the same circle. Continuing this process he could construct regular polygons with more and more sides, all inscribed in the same circle. Supposing that at one moment edges of a polygon would be so small to coincide with the perimeter of that circle, he thought that this polygon exhausted initial circle and, consequently, that it has the same area as the circle. For this polygon Antiphon was able to construct a square with the same area. In his opinion this leads to the solution of the squaring the circle problem.

Antiphon's method has been preserved due to Aristotle's criticism in *Physics* [185 a] and due to Simplicius' and Themistius' comments of this Aristotle's treatise [12, pp. 311–315]. In Aristotle's opinion it is not even necessary to "refute Antiphon's proof" since it is "drawn falsely from the principles of the science". However, we should underline that among Pythagoreans of his time it should be clear that Antiphon's proof contradicts not only the recognized "principles" of geometry but also to the basic theorems of geometry. Namely, from the presumption of the existence of indivisible lines follows that Pythagoras' theorem is false. We could conclude this from the passage in the eight book of Plato's *Republic* [546 c], from Theon of Smyrna paper on mathematics useful for understanding Plato, and also from the Proclus' commentary on this Plato's dialog [12, pp. 133–139]. As Van Der Waerden pointed out, this understanding is based on the construction used to refute that the edge and the diagonal of a square are commensurable magnitudes [14, pp. 126–127].

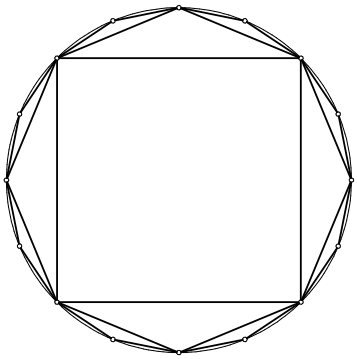

Figure 1: Antiphon's construction

3. Incommensurability of edge and diagonal of a square

In order to find a common measure of two magnitudes Pythagoreans developed a procedure of successive subtraction — *antanairesis* (ἀνθαναίρεσις). Applied to the edge $AB = a$ and the diagonal $AC = d$ of a given square this procedure starts with the subtraction of a from d [Eucl. *Elem.*, X.2]. If E is a point on a segment CA such that $BC = CE$, and if F is a point of intersection of a segment AB with the line orthogonal to AC in E (see Fig. 2a), then

$$d - a = AE = EF = FB = a'.$$

If remainder $a' = FB$ is subtracted from $a = AB$, we obtain a new remainder $d' = AF$.

Since a' and d' are an edge and a diagonal of a smaller square the problem of finding common measure of edge a and diagonal d of a given square is reduced to the problem of finding a common measure of edge a' and diagonal d' of a smaller square. Continuing with this procedure we construct edge a'' and diagonal d'' of even smaller square, then a''' and d''' etc.

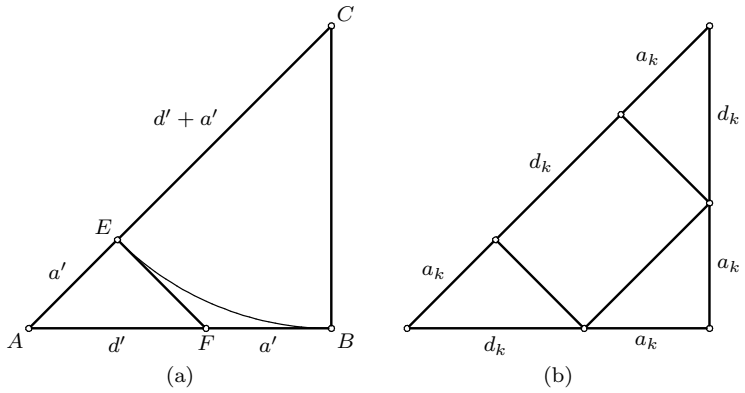

Figure 2: Diagonal and edge of a square are incommensurable magnitudes

If we suppose that indivisible lines exist, at one moment procedure of successive subtraction leads us to the edge a_1 and the diagonal d_1 that would be two indivisible segments. Moreover, a_1 and d_1 would be equal. This is clear from the Theon's passage about "the supreme generative principle" [12, p. 133]. By this principle the unit "is the starting-point of all the figures, so also in the unit will be found the ratio of the diameter-diagonal to the side". This unit is indivisible line-segment $a_1 = d_1$.

Theon gives no argument why indivisible segments a_1 and d_1 have to be equal. Clearly, since $na_1 = a$ and $md_1 = d$ (m and n are positive integers), if we suppose that a_1 and d_1 are unequal, they would be proportional to the segments ma and nd. Thus, the same segment serving as an edge of different non-similar triangles would lead us to different, mutually unequal indivisible segments. Consequently, infinitely many unequal indivisible segments could be corresponded to the same segment. This gives us the impression that the whole theory has no sense. This explains Theon's attitude towards equality of indivisible segments a_1 and d_1.

4. Recursion formulas

As Van der Waerden noticed, method of successive subtraction applied to the edge a and the diagonal d of a given square gives us that

$$a = AB = AF + FB = a' + d'$$

and

$$d = AC = AE + EC = a' + a = 2a' + d'.$$

Repetition of the same process of subtraction gives smaller and smaller squares with edges and diagonals which satisfy the same recursion formulas. At the end of this

process we obtain equal indivisible lines a_1 and d_1. If we suppose that $a_1 = d_1 = 1$, i. e. if the first pair (a_1, d_1) is $(1, 1)$, then by recursion formulas the second pair is $(2, 3)$ and the third pair is $(5, 7)$ followed by $(12, 17)$, $(29, 41)$ etc.

In the *Republic*, Plato writes about "rational diameter of five" [546c]. By Theon's and Proclus' words [12, pp. 133–139] rational diameter-diagonal of five is seven. Clearly, Plato was familiar with previous recursion formulas having in mind pair $(5, 7)$ when he mentioned diameter of five.

5. Reverse procedure

If we *reverse* the *procedure of successive subtraction* we start with the equilateral triangle whose edges are a_1 and d_1. Following Theon and Proclus, we call them *edge* and *diagonal* segment. By the reverse procedure starting with equal segments a_1 and d_1 we first obtain a new triangle with edges

$$a_2 = a_1 + d_1, \quad d_2 = 2a_1 + d_1.$$

We call them again edge and diagonal segment, respectively. Repetition of the same procedure with this edge and diagonal segment leads us to the new edge and diagonal segment etc. Finally, we obtain that for every positive integer k,

$$a_{k+1} = a_k + d_k, \quad d_{k+1} = 2a_k + d_k \tag{1}$$

(see Fig. 2b). Thus, all edge and diagonal segments obtained by the reverse procedure could obviously be expressed in terms of two equal segments a_1 and d_1.

It is very interesting that Pythagoreans could prove that edge and diagonal segments a_{k+1} and d_{k+1} expressed by recursion formulas (1) satisfy the relation

$$d_{k+1}^2 = 2a_{k+1}^2 \pm 1. \tag{2}$$

According to Proclus' commentaries of Plato's *Republic*, this was proved by use of Euclid's proposition from the second book of *Elements* [12, p. 139]. Transformed into the modern language of mathematical formulas this proposition (II.10) applied to the segments a_k and d_k says that

$$(2a_k + d_k)^2 + d_k^2 = 2a_k^2 + 2(a_k + d_k)^2.$$

This lead us directly to the application of principle of mathematical induction. In order to give a proof of (2), we suppose that

$$d_k^2 = 2a_k^2 \pm 1, \quad \text{i. e. that} \quad 2a_k^2 - d_k^2 = \mp 1.$$

Following proposition II.10, we conclude that

$$d_{k+1}^2 = (2a_k + d_k)^2 = 2a_k^2 - d_k^2 + 2(a_k + d_k)^2 = 2(a_k + d_k)^2 \mp 1 = 2a_{k+1}^2 \mp 1.$$

Since previous relation holds for $a_1 = d_1 = 1$ it holds for every other positive integer k. Although Pythagoreans would give a step by step proof as revealed by Heath's

reconstruction [7, vol. I, p. 93], the principle of mathematical induction was undoubtedly known to them, "certainly in essence" [14, p. 126].

Let us notice that by increasing magnitude of k, the angle opposite to d_k becomes closer and closer to the right angle. If indivisible lines exist, for k big enough that angle is to be right angle such that a_{k+1} and d_{k+1} are equal to the edge $a = AB$ and the diagonal $d = AC$, respectively, of a starting square (Fig. 2a). But even then formula (2) would still be valid. Since $d_{k+1} = d$ is a diagonal and $a_{k+1} = a$ an edge of a square, this is in contradiction with respect to the Pythagoras' theorem.

6. Rational and irrational diameter

Previous construction was obviously known to Plato. Otherwise we can not explain his words in the *Republic* on "rational diameter of five", on "rational diameter diminished by one" and "irrational diameter diminished by two" [*Rep.*, 546 c]. It is very difficult if not impossible to understand these words without knowledge of Theon's definition of side and diameter-diagonal numbers [12, p. 133] and Proclus' comments on proof of previous recursion formulas which were known to Pythagoreans [12, p. 139].

Knowing that Plato was familiar with these recursion formulas and with the procedure of successive subtraction as well, we may understand his words from the *Republic* in the following way: mentioning the "rational diameter" which has to be diminished by one he couldn't think of a diagonal but of an edge segment of a square since rational diameter-diagonal of five is seven, not $\sqrt{50}$. Mentioning "irrational diameter" which has to be diminished by two he thought of a diagonal segment of the same square. By his words rational diameter is "diminished by one", irrational diameter is "diminished by two". This is in order with previous recursion formulas since:

$$d_k = a_{k+1} - a_k, \quad d_k = d_{k+1} - 2a_k \tag{3}$$

(see Fig. 2b). At the end of this process it is obtained that

$$d_1 = a_2 - a_1, \quad d_1 = d_2 - 2a_1.$$

For Plato, like it will be for Euclid later on, a number is a "multitude composed of units" [*Elem.*, VII, def. 2]. Plato allows existence only of positive integers claiming that "those who are clever in these meters ... if someone tries to divide one itself, they laugh and won't permit it" [*Rep.*, 525 c]. Hence, we understand that for him *one* is possibly identified with *unit segment*. He could consider a_1 as a unit segment so this is the reason why the edge segment a_2 is "diminished by one" and why the diagonal segment d_2 is "diminished by two". At the next step a_2 becomes a new unit, then a_3, etc., which is in accordance with the Plato's opinion on the *diversity* of units [Arist., *Met.*, 992 a]. This explains why rational diameter is "diminished by one *each*", and irrational diameter "by two *each*".

Plato's text is not clear since he was addressing the reader already trained in mathematics, with the knowledge about the problem. He was addressing students of Academy who had the opportunity to learn about the problem of incommensurability of a side and a diagonal of a square with all the details of a proof including recursion formulas which were known to the Pythagoreans. This gives us the impression that he did not care about the other readers, but it was not like that. The main purpose

of his Academy was to be learning institution not for scientists and sophists but for the future political elite. With this passage he was addressing future rulers, trying to explain that learning mathematics (even in order to solve his riddle) is a condition for the success of their rule as well as of their descendants' rule.

Pythagoreans mentioned by Proclus are probably Plato's contemporaries. What would be their motivation to deal with the previous problem? It seems that their purpose was to convince supporters and followers of the theory of indivisible lines that if there are indivisible lines than the basic theorem of geometry — Pythagoras' theorem — is not valid anymore.

7. Rational diameter of five could be eight

Plato's words from the eight book of the *Republic* where he mentions "rational diameter of five" could be understood in another way. Previous interpretation, where under the "rational diameter" we understand diagonal of a square, could be replaced by another one which is equally probable.

It is not certain that the existence of incommensurable segments is firstly proved by Pythagoreans using example of edge and diagonal of a square [5]. The construction of a square is very simple and it is not based on the knowledge of the ratio of its side and diagonal [Eucl. *Elem.*, IV.6]. Contrary to this, the construction of a regular pentagon is based on the fact that it's diagonal and edge are in the mean and extreme ratio [Eucl. *Elem.*, IV.11].

If a_{k+1} and d_{k+1} are edge and diagonal, respectively, of a given regular pentagon and if a_k and d_k are edge and diagonal of a new regular pentagon whose edges are on the diagonals of a given one (see Fig. 3), then it is easy to see that

$$a_{k+1} = a_k + d_k, \quad d_{k+1} = a_k + 2d_k \quad (4)$$

[4, p. 34]. Moreover, we easily conclude that the problem of commensurability of a diagonal and an edge of a given pentagon is reduced to the problem of commensurability of a diagonal and an edge of a new, smaller regular pentagon [8, p. 71]. Since this process never ends, an edge and a diagonal of a regular pentagon are incommensurable magnitudes.

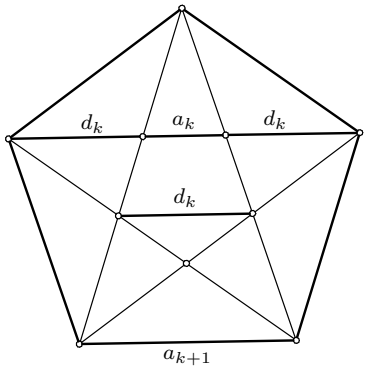

Figure 3: Diagonal and edge of a regular pentagon

Let us now notice that Plato's words on "rational diameter of five" could be understood in another way. When he mentions "rational diameter" he could think of an edge segment (not of a square but) of a regular pentagon, and when he mentions "irrational diameter" he could think of a diagonal segment of the same pentagon. Then, by his words rational diameter is "diminished by one", irrational diameter "by two". This is in order with two recursion formulas (4) since

$$a_k = a_{k+1} - d_k, \quad a_k = d_{k+1} - 2d_k. \quad (5)$$

We see that the Fig. 3 which is based on the analysis of the problem of construction of a regular pentagon, is natural illustration of previous formulas (5). Fig. 2b which illustrates formulas (3) coming from the process of successive subtraction applied to the diagonal and edge of a square, although very simple, is made by analogy to Fig. 3.

Let us notice that two given interpretations of Plato's words, one of which is based on a *square scheme* and the other on a *pentagonal scheme*, are the only possible interpretations since "rational diameter" and "irrational diameter" could be diminished only by the diagonal or by the edge segment of a smaller polygon in corresponding scheme.

At the end of this process of successive subtraction we obtain that

$$a_1 = a_2 - d_1, \quad a_1 = d_2 - 2d_1.$$

If we suppose that

$$a_1 = d_1 = 1,$$

than the first pair (a_1, d_1) is $(1, 1)$, the second one (a_2, d_2) is $(2, 3)$, then follows $(5, 8)$, and $(13, 21)$ etc. In this manner we obtain a new sequence of pairs of edge and diagonal numbers, different from the one obtained when we try to measure a diagonal of a square by its edge.

Let us compare these two sequences of pairs: first one

$$(1, 1), (2, 3), (5, 7), (12, 17), (29, 41), \ldots$$

is based on a square scheme, and the second one,

$$(1, 1), (2, 3), (5, 8), (13, 21), (34, 55), \ldots$$

is based on pentagonal scheme. The first difference within these two sequences is in the third member. In the first sequence it is the pair $(5, 7)$, in the second $(5, 8)$. Hence, by the square scheme, to the five we correspond seven, by pentagonal scheme — eight.

Which of these two sequences Plato had in mind when he was writing about "rational diameter of five"?

In explanation of Plato's words, Theon and Proclus give the answer — seven. However, there is no any explanation in Plato's passage what he had in mind. He leaves his readers with the dilemma. By his dialogs he was addressing educated readers who are "well schooled in the fields of learning", as he says in his *Timaeus* [53 c]. Plato had a strong motivation to leave to his reader to find out what could be "rational diameter of five". If the answer to this question was unique, there would be nothing to be found out by his educated readers. Thus, we conclude that for Plato rational diameter of five could be eight as well as seven since he learned from Pythagoreans about the square and the pentagonal scheme. Otherwise he wouldn't have a reason not to explain that the rational diameter of five is — seven.

In his passage Plato's expression is: ἀπὸ διαμέτρον ῥητῶν πεμπάδος, which can be translated as *'starting from the rational diameter of five'* [LSJ, s.v. ἀπό, II]. Instead from the rational diameter of five given by the third pair in both sequences, he could have started from the rational diameter of one, or from the rational diameter of

two, given by the first two pairs. But the first two pairs are the same in both sequences and, consequently, rational diameters of one and of two are uniquely determined. The difference of these two sequences starts with the third pair. This must be the reason why Plato is *'starting from the rational diameter of five'*. This is the first pair which is not uniquely determined by the first member. Plato left to the future reader of the *Republic* to figure out that the rational diameter of five can be — seven, or — eight.

8. Geometrical atomism and Fibonacci sequence

According to Proclus, identity (2) was deduced from square scheme by use of Euclid's proposition II.10 which implies that Pythagoreans were familiar with the principle of mathematical induction. In the same manner, they could conclude from the pentagonal scheme that

$$d_k^2 = a_k a_{k+1} - 1, \quad a_k^2 = d_{k-1} d_k + 1. \tag{6}$$

Moreover, for this conclusion there was no need of use auxiliary theorems like II.10 but only the principle of mathematical induction. Of course, Pythagoreans would have given a step by step proof of (6) in analogy with the proof of (2) revealed by Heath's reconstruction.

Let us notice that by formulas (4) we define a sequence of pairs

$$(1,1), (2,3), (5,8), (13,21), (34,55), \ldots, (a_k, d_k), (a_{k+1}, d_{k+1}), \ldots.$$

as well as sequence

$$1, 1, 2, 3, 5, 8, 13, 21, 34, 55, \ldots, a_k, d_k, a_{k+1}, d_{k+1}, \ldots.$$

which shows unique regularity since it's every member is a sum of a preceding two members. As we proved (6), the square of every member of this sequence differs from the product of neighboring members by 1. This means that the members of this sequence are getting closer to geometric mean of neighboring members when k increase. Hence, ratio of two successive members is closing to the ratio of golden section when k increase indefinitely [8, p. 162].

In tables

Square scheme

k	a_k	d_k	d_k/a_k
1	1	1	1/1
2	2	3	3/2
3	5	7	7/5
4	12	17	17/12
5	29	41	41/29
⋮	⋮	⋮	⋮
			$\sqrt{2}$

Pentagonal scheme

k	a_k	d_k	d_k/a_k
1	1	1	1/1
2	2	3	3/2
3	5	8	8/5
4	13	21	21/13
5	34	55	55/34
⋮	⋮	⋮	⋮
			$\frac{1+\sqrt{5}}{2}$

we give two sequences [13, p. 52] obtained from the square and from the pentagonal scheme, in order to show that the ratio of two successive members of the first sequence

is approaching the ratio of a diagonal and an edge of a square [11, Ch. XII] —

$$\sqrt{2},$$

and of the second to the the ratio of a diagonal and an edge of a regular pentagon —

$$\frac{1+\sqrt{5}}{2}.$$

We conclude that Fibonacci sequence

$$1, 1, 2, 3, 5, 8, 13, 21, 34, 55, 89, 144, \ldots, f_k, f_{k+1}, \ldots.$$

arise naturally from the analysis of pentagonal scheme. It would be very surprising if it firstly came out of the problem of breeding of rabbits. In Chapter 12 of the *Liber Abbaci* [3, pp. 283–4] Fibonacci states the problem which involves the famous sequence:

> *A certain man put a pair of rabbits in a place surrounded by a wall. How many pairs of rabbits can be produced from that pair in a year if it is supposed that every month each pair begets a new pair which from the second month on becomes productive?*

This sounds much more like intriguing illustration of a known problem than like a new problem.*

References

[1] Aristotle, *The Basic Works* (ed. by R. McKeon), The Modern Library, New York, 2001.

[2] Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, Volume II, Books 6-10, Loeb Classical Library No. 185.

[3] Fibonacci, *Scritti di Leonardo Pisano*, ed. by B. Boncompagni, 1857–1862.

[4] D. Fowler, *The Mathematics of Plato's Academy*, Clarendon Press, Oxford, 1999.

[5] K. von Fritz, *The discovery of incommensurability by Hypassus of Metapontum*, Annals of Mathematics 46 (1945).

[6] T. L. Heath, *The Thirteen Books of Euclid's Elements, vol. I–III (2nd ed.),* Dover, New York, 1956.

[7] T. L. Heath, *A History of Greek Mathematics, vol. I–II,* Dover, New York, 1981.

[8] R. Herz-Fischler, *A Mathematical History of the Golden Number*, Dover Publications inc. Mineola, New York, 1998.

[9] Plato, *Complete works* (ed. by J. M. Cooper), Hackett Publishing Company, Indianapolis, Cambridge, 1997.

[10] Proclus, *A Comentary on the First Book of Euclid's Elements,* Translated by Glen R. Morrow, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1970.

[11] W. D. Ross, *Plato's Theory od Ideas*, Oxford: at the Clarendon Press, 1951.

[12] I. Thomas (transl.), *Selections Illustrating the History of Greek Mathematics*, Volume I, The Loeb Classical Library No. 335, Harvard University Press, Cambridge, London, 1998.

[13] D'A. W. Thompson, Excess and Defect: Or the Little More and the Little Less, *Mind*, new series, Vol. 38, No. 149 (1929), pp. 43–55.

[14] B. L. van der Waerden, *Science Awakening,* P. Noordhoff, Groningen, 1954.

* I wish to express my gratitude to classical philologists Sandra Šćepanović and Marijanca Pakiž for helping me to understand better Plato's words from the *Republic*. I am also grateful to Victor Ralević for a number of suggestions and comments.

Philotheos **10** (2010) 91-111

Kofi Ackah
Department of Classics, University of Ghana, Legon, Accra, Ghana

Aristotle on God

Introduction

The last five chapters of *Metaphysics* Xll give us several related arguments to the existence and nature of god. The first five preface Aristotle's theology with a summary account of its physical foundation, which is more fully laid in the *Physics* and the earlier parts of the *Metaphysics*. Consistent with his inherited polytheism, Aristotle recognises the existence of several gods, one of which is supreme. However, the account of the supreme god, hereafter 'God', entails an account of the subordinate ones. Beginning from chapter Vl, the following is a chapter by chapter account of Aristotle's conception of God, followed by an evaluation of some key issues raised by that conception.[1]

Arguments to the existence and nature of God

Chapter V1 [1071b3-1072a18] affirms the three basic types of substance that exhaust reality—substances argued for in the earlier books of the *Metaphysics*.[2] Of these the first type is neither perishable nor observable; the second, encompassing the celestial beings, is observable but imperishable; the third, consisting of sublunary beings, is both observable and perishable.[3] Then by an argument from motion and time Aristotle argues to the existence and logical primacy of the first kind of substance and shows the order in which the other two kinds are related to it. He concludes that motion and time are eternal,[4] reasoning that if we suppose time to be generated, it would follow that before the beginning there was no time; but the very term 'before' implies time. The same applies to the destruction of time.[5] Consequently, time is eternal. But if time is eternal, then motion, on which time is predicated, is eternal; and of motion only spa-

---

[1] Taking Aristotle's works as a whole there are incoherencies here and there in the conception of God, but I see no fatal inconsistencies. Thus, where necessary, I shall draw on Aristotle's works outside *Metaphysics* Xll to support claims/arguments or to fill lacunae in *Metaphysics* Xll, but without ignoring the logical problems that, in my view, arise and are, for my present purposes, important to comment on.

[2] See, for example, *Metaphysics* 1069a30-b2, 999b5-9

[3] The tripartition of substances recalls the division of sciences at *Physics* 198a30-32. But it does not quite fit the tripartite division of sciences into theology, mathematics and physics at *Metaphysics* 1064a29-b2. Mathematics, for example, traverses physics and part of theology: it studies the spatial or numerical relations of substances that are both movable and perishable *and* movable but imperishable.

[4] Cf. *Physics* 219bl-3, b10

[5] Cf. *Physics* 222a10ff., where Aristotle's view on the eternity of time is also argued on the basis of his belief that time exists in instants; each instant has the character of a mean, for it marks the end of a previous time and the beginning of the future. If so, there never was an absolute end or beginning; time and being, then, would be intrinsically continuous.

tial,[6] circular motion is eternal.[7] As motion and time presuppose substance that is primary in regard to them, the substance has to be eternal. Since the substance has to cause the motion, it has to be actual; if it has to cause the motion eternally, it has to be completely and always actual, namely, exist in a state of energeia, without any potentiality in itself; for potentiality implies the possibility of failure, with the consequence that eternal motion might never have occurred;[8] and if it has to be without any potentiality whatsoever, it must, therefore (*ara*), be immaterial, the assumption here being that materiality is the basis of potentiality.[9]

Having argued for the existence of an eternal, complete, always actual, immaterial first substance, Aristotle next shows how such a substance relates to the other two types of substance, the eternal but visible *and* the perishable and visible:

> ... since actuality is prior to potentiality, the same things have always existed, either passing through a cycle or in accordance with some other principle. If then, there is a constant cycle, something must always remain acting in the same way; and if there is to be generation and destruction, something else which is always acting in different ways. This must act in one way because of itself (*kath' hauto*) and in another because of something else (*kat' allo*)—either of the third or of the first (*to prôton*). But it must be of the first; for this must in turn be the cause (*aition*) both of the third and of the second...since it is the cause of perpetual motion, and something else is the cause of variety, both together make the cause of perpetual variety.[10]

The three types of substance listed at the beginning of chapter Vl reappear in this passage in their appropriate causal relationship, to explain eternal change in the universe. The first type causes the constancy, invariability and eternality of generation and destruction; the second type causes generation and destruction; and the third type undergoes generation and destruction.

Against this background of chapter V1, the first part of chapter Vll [1072a19-1073a13] makes substantial qualifications to the nature of the first and second types of substance, especially the first. The second type is identified with 'the first heavens', *to prôtos ouranos*,[11] which refers to the outermost of a number of concentric celestial spheres. In a later paragraph Aristotle identifies the third type of substance with 'nature' (*hê physis*), by which he means sublunary phenomena.[12] In *Generation and Cor-*

---

[6] Although this is not made explicit in the present context, for Aristotle, spatial motion implies physical substance. Cf. *On the Heavens* 279a15: 'But in the absence of a natural body there is no movement'.

[7] *Physics* 251a8ff. seems to argue for continuity of motion from the logical impossibility of intermission of motion: that if things capable of being moved were at rest before being in motion, a change in the cause, external or internal, would have occurred before the supposed first change; likewise, motion is imperishable because if it were discontinued, there would be a change after the last change. On the other hand, *Physics* 258b10ff. argues for continuous movement from the assumption that movement always *is*.

[8] *Metaphysics* 1071b13-22. Aristotle would reject a cosmological system like Anaxagoras', which posits Reason (Nous) as a principle that introduces order into an otherwise haphazard world. In Aristotelian terms such a cause is not a complete actuality; at best it is an actuality with a potentiality for organisation on a cosmic scale; and such a potentiality cannot logically explain the *de facto* eternality of perpetual variety in cosmic motion. Cf. *On the Movement of Animals* 699b32-36, where it is said that it would be thought strange were the origin of [all] movements inside [the heaven].

[9] This conclusion sanitizes the text: Aristotle sets out to prove the existence of an immovable first substance, *ousia*, in the singular, but draws a conclusion about first substances, *ousiai*.

[10] *Metaphysics* 1072a12-l7

[11] *Metaphysics* 1072a23-24. On the senses of 'heaven' see *On the Heavens* 278b10- 21

[12] *Metaphysics* 1072b14, where Aristotle juxtaposes 'celestial sphere' with 'nature', *ho ouranos kai hê physis*.

ruption,[13] the direct cause of generation and destruction in sublunary phenomena is not the outermost celestial sphere, but lower-level planetary movements which, though circular, are inclined or angular. On the basis of a geocentric theory, the angular inclination of the rotating planets including the sun brings sublunary nature now near, so that there is generation, now far away from the earth, so that there is destruction.[14]

Given the structural relationship between the three types of substance, and the arguments from motion and time, the first substance is shown to exist necessarily as (i) an Unmoved Mover (*ho ou kinoumenon kinei*), namely, a first cause and principle, which is (ii) eternal (*aidion*), and (iii) exists in complete actuality (*energeia*).[15] Aristotle then stipulates (rather than argues) that the Unmoved Mover must also be (iv) a final cause. He, however, distinguishes two senses of final causation: 'that towards which', a phrase that presumably means the immanent form toward which a natural substance changes, and 'that for which', which is likened to the beloved (*hôs erômenon*), in which case the beloved is separate from the lover and remains unmoved while moving the lover.[16] The first cause's causality is a 'that for which', like the erotic pull of the beloved or an object of desire (*to orekton*) and thought (*to noêton*), which move 'this way' (*hôde*), namely, move without being moved.[17]

Aristotle's consequential remarks on the final causality of the first cause indicate that he takes the adverbial phrase 'this way' in a literal rather than in an analogical sense: the first cause *is* an object of desire and thought. On that literal meaning he argues that [at the human level] the object of appetitive desire (*epithymêton*) is merely an apparent good (*to phainomenon kalon*) while the object of wish (*boulêton*) or thought (*noêton*) is the real good (*to on kalon*).[18] Presumably, this means that the real good is an intelligible and is not desired by bodily objects of desire but by intelligible objects of thought.[19] At any rate, human thinking (*noêsis*) precedes, because it produces, desire but not otherwise—the supposition being that it is what we think is good that produces our desire for it.[20] At the cosmic level, however, human thinking derives from, and, therefore, presupposes, Pure Thinking, which, as a final cause, is an object of desire. Human thinking, therefore, becomes an active desire for its highest expression as a good; so that here, the first objects (*ta prôta*) of desire and of thought coincide.[21] While the stipulation of the first principle/cause as a final cause, as 'a that for which', places it in the same category as an object of desire, which, by definition, is a good, Aristotle makes the stronger claim that the first principle/cause is 'the good' (*to kalon*), consis-

---

[13] *Generation and Corruption* 336a31-b19, b25. Cf. Plato's *Timaeus* 36b-e

[14] *On Generation and Corruption* 336a24-32, b16-18. *Physics* 267a21-b9 advances a doctrine of the first cause as being at the circumference of the world, and assigns efficient causality to it. The God of *Metaphysics* Xll, however, would not be in place. Cf. *On the Heavens* 279a15-19

[15] The text that immediately follows lacks argumentative structure, but the following reconstruction is a highly probable reading.

[16] *Metaphysics* 1072b1-4. In *On Generation and Corruption* 323a30-33, Aristotle brings the example of our being grieved by someone to illustrate the relation between a final cause and what it immediately causes. In such a case we say that this person touches us, although we do not touch him. Cf. *On the Heavens* 279a15-19

[17] *Metaphysics* 1072a26

[18] *Metaphysics* 1072a28-29

[19] Cf. *Metaphysics* 1072a30: 'thought is moved by the object of thought'.

[20] *Metaphysics* 1072a29

[21] *Metaphysics* 1072a27-28

tent with his doctrine that the first substance is the universal basis of everything else.[22] Consequently, Aristotle puts into the same class 'the good', 'that which is desirable in itself', 'first object of thought', and 'the first cause'.[23]

By a different argument from motion, Aristotle re-argues the primacy of the first cause and principle, which is good because its existence is absolutely necessary. The argument is to the following effect: the first form of change is spatial; the first, [that is, highest] form of spatial change is circular motion; the first cause moves the celestial spheres by circular motion; that which is moved can fail to move; that which can fail to move is not necessary; therefore, there must be a first cause which is complete actuality and whose existence is absolutely necessary and, consequently, good.[24] 'On such a first cause, then, depend the celestial spheres and sublunary nature.'[25]

In sum, Aristotle has, by arguments from motion and time, established a first cause, a substance which is 'first' in a logical and ontological sense, and whose causality he stipulates as final because it moves as an object of desire or thought. The first cause is also logically and ontologically eternal, complete actuality and absolutely necessary; it produces circular motion in the celestial spheres, which in turn produce cyclical change in sublunary nature. Outside *Metaphysics* Xll, Aristotle explains cyclical change in sublunary nature as due to the angular circular rotations of the planets.

Next, Aristotle explicitly designates the first cause as 'Pure Reason' or 'Pure Thinking' (*ho nous*) or 'Thinking itself' (*hê noêsis kath' hautên:*),[26] which is said to be a kind of life, 'for the actuality of thought [or reason] is life',[27] and is identified with God (*theos*).[28] The life of God is such as the best humans enjoy but for a short moment of time; for, God is ever in this state, which we cannot be, and its complete actuality is also pleasure (*hedonê*)'.[29]

Aristotle uses the expression *diagôgê* to describe God's life. In his *Politics* the expression has the sense of certain activities we indulge in our leisure time because we enjoy them, such as study and the cultivation of the virtues.[30] In the same work diagôgê is associated with *scholê,* 'leisure',[31] and then with happiness and pleasure.[32] Thus the link between 'diagôgê', 'scholê', 'hêdonê' and God implies that man's noblest pastime is that of God's.[33] The noblest human pastime that is both leisurely and happiness is

---

[22] *Metaphysics* 983b2, b7-8, b25

[23] *Metaphysics* 1072a29-36

[24] *Metaphysics* 1072b4-13

[25] *Metaphysics* 1072b14

[26] *Metaphysics* 1072b18, b19, b20, b23. In arguing to the existence of Reason as the first cause, Aristotle follows his philosophic predecessors like Xenophanes, Empedocles, Diogenes Laertius, and, above all, Plato.

[27] *Metaphysics* 1072b27. In Plato's *Sophist* 248e7-249a2, the presence of thought in perfect being is accepted as though unavoidable, and from it the presence of life is shown to follow, as it follows for Aristotle.

[28] *Metaphysics* 1072b26-31. I shall henceforth be using 'God' and 'Pure Reason' or 'Pure Thinking' interchangeably.

[29] *Metaphysics* 1072b14-16

[30] *Politics* 1334a12ff.

[31] *Politics* 1338a10

[32] *Politics* 1339b14-17

[33] Cf. *Eudemian Ethics* 1219a14ff., where Aristotle distinguishes between types of activity: those that produce something and those that consist in the use of our critical powers. It is the latter that constitutes man's highest activity.

rational contemplation, or, at the highest level, rational self-contemplation.[34] Thus God is said to think itself by participating in (*metalêpsin*) and touching (*thinganôn*)[35] the intelligible (*noêton*), thereby becoming joined to it as one reality—a joyous, self-contemplative state of eternal existence which highest thinking humans can taste but only occasionally and momentarily.[36]

But what does God's self-contemplation consist in? In the *Magna Moralia* Aristotle remarks that since we censure a person as stupid who surveys himself, so it would be absurd for god to contemplate only itself.[37] In the context of this remark, the point is that God's self-contemplation is not narcissistic self-admiration. If so how does the self-contemplative activity of God as Pure Reason induce circular motion in the celestial spheres? Alternatively, if Pure Reason is a final cause in the sense of an object of desire or thought, how is circular motion of the celestial spheres a desire and a thought for Pure Reason's self-contemplation? The relevant texts do no give any clear answer. Perhaps one might suggest that circular motion's return upon itself is like the reflexive activity of self-contemplation. Aristotle actually says that 'imperishable things are imitated by those that are involved in change...';[38] hence the circular motions of the astronomical bodies, limited by their materiality, could be seen as an imitation of or a desire for Pure Reason's self-contemplation. We could then say that whereas circular motion both desires and imitates[39] the self-contemplative activity of Pure Reason, cyclical motion desires and imitates circular motion.[40] It would follow that the circular motion of the celestial spheres and the cyclical motion in the sublunary world are, to various degrees, expressions of rationality, the former being more rational than the latter on account of its uninterrupted regularity.[41] Further, because rationality implies life, the activity of celestial beings would constitute a quality of life that various aspects of nature would more or less articulately or feebly share.[42] Indeed, celestial beings are explicitly

---

[34] For Aristotle, a certain level of mental activity *is* (or accompanies) happiness insofar as the latter is intrinsic to the former. See, for example, *Politics* 1325b14; *Nicomachean Ethics* 1153a9-10, 1176b1

[35] Plato uses the cognate term 'grasping' (*haptethai)* to characterise man's apprehension of intelligible forms as a rational vision or illumination of the soul.

[36] *Metaphysics* 1072b23-26

[37] *Magna Moralia* 1212b29-1213a8

[38] *Metaphysics* 1050b29. Plato represents sensible things as yearning for, *oregetai*, immaterial, paradigmatic forms (*Phaedo* 74e9-5a2); alternatively, Plato presents sensible things as being an image of, or as being in kinship with (*sungenês*), true reality, the forms (*Phaedo* 79d; cf. *kath' homoiotêta*, and *oikeiotêta* at *Nicomachean Ethics* 1139a10-11). Hence, the basic desire of all things is to reach the forms in which they partake, that is, to become their perfect image. This desire is the basis of change in the phenomenal world. Admittedly, 'participation' and 'kinship' are obscure expressions in Plato; but Aristotle must have some such theory if he is to be coherent, insofar as desire or love is the specific force that the first cause, Pure Reason, induces in all things that depend on it. On Aristotle's account of soul, only ensouled beings, whether these are nutritive, sensitive or rational beings, especially the last, would have a desiderative capacity.

[39] Cf. *Metaphysics* 1050b28-29: 'Imperishable things are imitated (*mimeitai*) by those that are involved in change, e.g., earth and fire. For these also are ever active; for, they have their movement of and in themselves'. It may be objected that this passage is limited in application because it deals with the elements of matter: earth, fire, air, water. But cf. *On Generation and Corruption* 336b31-35: 'God therefore…fulfilled the perfection of the universe by making coming-to-be uninterrupted; for the greatest possible coherence would thus be secured to existence, because that coming-to-be should itself come-to-be perpetually is the closest approximation to eternal being.'

[40] *On the Heavens* 29a28-30

[41] *On Generation and Corruption* 337al-7

[42] *On the Heavens* 292b17-24

said to be gods;[43] thus their unimpeded orderly activity would be a joyous life, the highest expression of which is the activity of Pure Reason.[44]

Aristotle ends chapter Vll by denying of Pure Reason any attributes that imply materiality. In arguing for the complete immateriality of Pure Reason Aristotle claims that Pure Reason has no magnitude (*aneu megethos*), is impassive (*apathes*)[45] and changeless (*analloiôton*); it is also not partible (*amerês*) or divisible (*adiaereton*). By 'impassive' Aristotle most probably means that Pure Reason is not susceptible to any material influence, such as heat or cold, and, therefore, it does not age or feel pain, and so on; and this in turn implies that it is incorruptible.[46] Pure Reason is also said to be changeless. The explanation given, that all other kinds of motion are subject to spatial movement, is unclear in context. But it presupposes Aristotle's theory of change in the *Physics,* which follows Plato's, according to which all qualitative changes derive from primary local motion, the perfect form of which is circular motion. Aristotle's point seems to be that since Pure Reason does not undergo any local change (kinêsis), it is active without undergoing any change at all.

The argument that Pure Reason is impartible or indivisible is given through the idea of finitude and infinitude, to the following effect: 'finite' and 'infinite' are predicates of magnitude; magnitude is a predicate of body; Pure Reason causes motion for an infinite time; nothing finite has power to cause eternal motion; so Pure Reason must be infinite; but an infinite body does not exist;[47] hence, although Pure Reason causes motion for an infinite time, it must have no body; if it has no body it has no parts, and if it has no parts it is indivisible; therefore, it is partless and indivisible.

The complete immateriality of Pure Reason implies at least two things: that Pure Reason is pure form with no material content; and that the rationality of the celestial substances, insofar as they are bodily, would differ, in kind or degree, from Pure Reason's rationality. The activity of both types of substance is continuous and orderly, but because Pure Reason is immovable, its activity excludes *local* movement, as indicated above. In *On the Soul* Aristotle intimates that rational activity is continuous but not in the sense in which a magnitude is continuous.[48]

Chapter Vlll deals with the question of the number of first movers, while Chapter lX continues the discussion of the nature of Pure Reason. Thus Chapter Vlll interrupts the discussion of the nature of Pure Reason in Chapter Vll. To complete the account of the nature of Pure Reason, I shall discuss chapter lX here and treat chapter Vlll next.

Chapter lX [1075a11-1076a4] opens with the acknowledgement that there are difficulties about conceiving God as Pure Reason, given the common view that reason is the 'divinest of things that appear to us'.[49] The specific burden of this chapter is to

[43] *Metaphysics* 1074ab1-13

[44] Cf. *Metaphysics* 1072b14-16

[45] *On the Soul* 408b30 claims that active reason is impassive, and *On Generation and Corruption* 335b30-31 implies that things without matter are impassive.

[46] Cf. *On the Heavens* 284a14ff.; and *Metaphysics* 1019a15-1020a6 on various senses of capacity to affect or be affected. For the attribution of impassivity to the first being cf. Melissus fr. 7.2: 'nor does [being] suffer pain or anguish' (*…oute algei oute aniasthai…*)' and Plato's *Timaeus* 32c6-33a.

[47] Reasons for there being no infinite body are given in *On the Heavens* I: 5-7. Cf. *Physics* 208a9-11

[48] In *On the Soul* 407a8-9

[49] *Metaphysics* 1074b16. The expression 'the divinest of things that appear to us' is ambiguous: it could refer to the visible divine substances of the heavens, whose orderly and continuous motion demonstrate a higher level of rationality than humans are capable of, or it could refer to the operation of active reason in

establish the claim that, as God Pure Reason has dignity and goodness and is the most powerful reality. In view of this Aristotle canvasses three distinct arguments. The first argument goes as follows.[50] Either reason thinks nothing or thinks something different from itself or thinks itself. Aristotle eliminates the first alternative by claiming that an unexercised reason has no dignity (*semnon*, *timion*)[51] and is no better than one who is asleep.[52] The second alternative is eliminated by the following argument. To reason is to reason about something, but when reason's object is something different from itself, the following consequences occur: (a) it will depend on that object to be active and will be a mere potentiality, a mere capacity to reason; (b) the object, insofar as reason depends on it, will be more precious than it; (c) a mere capacity to reason cannot reason continuously and will be tired at some point;[53] (d) the object being different from reason may be good or bad, chancy or necessary, contrary to the belief that reason [at its best] thinks that which is divinest and precious and does not alter or move;[54] (d) when reason's object is different from and more precious than it, we can no more distinguish between the best and worst reasoner. These consequences about the second alternative lead to a conclusion in favour of the third alternative: it is when reason thinks itself[55]—when reason is in perfect union with itself as object—that it has dignity and goodness and is the most powerful reality (*to kratiston*).[56]

The second argument, obscure on the face of it, is basically this: 'if reason and its object are different, what does God's goodness (*to eu*) consist in: to think or to be thought?' Aristotle's answer seems to be that at a certain level of thought, thinking and

---

humans, given that in *On the Soul* 430a10-25 active reason in human life has all the attributes of Pure Reason. Cf. *Physics* 196a34 and *Metaphysics* 1069a30-31

[50] The following is a reconstruction of the arguments at 1074b17-1075a10.

[51] 'Semnon' (1074b18), 'timion' (1074b21) evoke *Sophist* 248e7-249a2, where Plato writes that supreme reality cannot be venerable (*semnon*) and holy (*hagion*) if it is devoid of reason. Plato sometimes ascribes being *timios* to the product of Reason's activity (e.g., *Philebus* 30b7). Aristotle applies the term to imperishable being, and to happiness (*Nicomachean Ethics* 1101b10-12; cf. *Nicomachean Ethics* 1102a1-2 and *On the Soul* 402a1-2. At *Metaphysics* 983a5 *timios* is a predicate of the highest and the most divine form of knowledge, and at *op cit* 1074b30 it is an attribute of Reason. In the present context, it signifies ontological perfection that commands our respect.

[52] In Greek protreptical literature the theme of being asleep frequently occurs; and sleep is often, though not always, considered undesirable. Thus Heraclitus (B1) urges men to bestir themselves from slumber and live an awaking life, in order to be united to the rational *Logos*, the eternal Truth. In Plato's *La*ws (808b4-6) a man who is asleep is no better than a corpse. Aristotle too has some negative views about sleep. In the *Protrepticus* B101, he writes that sleep, however pleasant, is not a thing to choose because it removes us from the truth. According to B80 only he who is awake is truly alive. Further, sleep is related to the lower part of man, that is, to his vegetative function (*Eudemian Ethics* 1219bI7-23, 1216a2-9; *Metaphysics* 1102a33-b5). Other relevant texts include *Nicomachean Ethics* 1095b32-33, 1098b30-1099a3; *On the Soul* 412a23-26; *Metaphysics* 1072b17. Thus for Aristotle, as for Heraclitus and Plato, it is precisely the absence of rational self-awareness which makes sleep something imperfect and undesirable. However, other texts bring out a positive aspect of sleep, for example, that sleep affords pleasure or that the soul has communion with the divine in sleep. See *Politics* 1339a13-21; *On Philosophy* fr. 12a; Cf. Aeschylus' *Eumenides* 104-105.

[53] The claim that a mere capacity to reason will make continuous thinking laborious implies that fatigue is to be excluded from the nature of God, as Xenophanes has long argued (B25, B26).

[54] The claim that alteration (*metabolê*) and movement (*kinêsis*) will be for the worst depends on two basic assumptions: that change is from one quality to its opposite and that reason is a perfect instance of being. These remarks imply that changelessness and perfection are essential properties of Pure Reason.

[55] *Metaphysics* 1074b33-1075a10

[56] 'Kratiston' signifies a perfect being and also the most powerful. In the latter signification, it implies that Pure Reason is not subject to influence by other things—a verbal reminder of the traditional religious background of the conception of God as a supreme power.

its object are joined into one thing.[57] We are to infer from this that goodness is intrinsic to this level of thinking. This is compared to and contrasted with human thinking, which thinks composite objects (*suntheton*: matter-form compounds or their images) 'in a certain period of time—for it does not possess the good at this moment or at that, but at its best, being *different* from it and attainable only in a whole period of time—so throughout eternity is the thought which has *itself* for its object'.[58] In other words, for human thinking to acquire knowledge of first principles, reason must be at its best, and this, if at all possible, may take a life time—a sharp contrast to God's state of eternal knowledge of the first principle(s).

A corollary of the second argument, that Pure Reason is incomposite, is that it is simple (*haplê*),[59] based on the assumption that the simpler is more of a principle than that which is not.[60] In *On the Soul* Aristotle describes the object of knowledge as indivisible, not quantitatively but qualitatively, and as grasped in an indivisible time by a simple act of the soul.[61] Yet leaving out of account the quantitative aspect of things in order to reach their unity would seem to make such unity empty and abstract. This exclusion of the quantitative from Pure Reason creates a suspicion that Aristotle is seeking a unity by way of abstraction. This suspicion is confirmed by what he says in *On the Soul* about human cognition, when he tries to answer the objection that pure forms cannot be simple because they have negatives or opposites that are apprehended by the act of reasoning by which we grasp the forms themselves.[62] If Aristotle's theory of cognition is to be consistent, he would have to answer that opposites exist only in the phenomenal world and passive reason apprehends the material forms of both. But for the essentially active reason, which has no connection with matter, no such opposition exist. In its pure intuitive energy, active reason is simply positive or affirmative of itself as an intelligible essence and does not have to contemplate the negative even as a possibility.

If the foregoing is plausible, we can reasonably expect Aristotle to mean that all opposition or differences in thought are merely relative and that they imply the unity of the reason that grasps them as a whole. On this view Aristotle would not be dismissing negation and opposition as unreal; he would only be contending that they are never to be taken as absolute negation or opposition. Moreover, certain texts clearly suggest that God must have knowledge of all things. For example, Aristotle criticises Empedocles for implying that God is not completely wise because its nature excludes one of Empedocles' first principles, Strife. That criticism suggests that if God knows itself, it necessarily knows all other things as their principle, so that neither the simplicity of divine thinking nor the identity of thinking and its object necessitates the exclusion of all knowledge of the world from God. The objection to this is that in his whole discussion of the law of contradiction Aristotle seems to lay emphasis on the mutual exclusiveness

[57] *Metaphysics* 1075a1-3
[58] *Metaphysics* 1075a5-10
[59] *Metaphysics* 1072a32-36
[60] *Metaphysics* 1059b35. Perhaps our earliest encounter with *haplê* in the philosophic tradition is Anaxagoras in connection with Reason as first principle and cause. See *On the Soul* 405a16-17: 'thought alone of all that is is simple, unmixed and pure'. Although the term is not prominent in Plato, a few significant texts occur, e.g., at *Republic* 380c8-d4 God is said to be *haplous*.
[61] *On the Soul* 430b7-16. Since in *On the Soul* active reason is described as immaterial, it must therefore be the indivisible part of the soul. Cf. *Metaphysics* 1075a7, where Aristotle says that 'everything without matter is indivisible'.
[62] *On the Soul* 430b22ff.

of the affirmative and the negative.[63] And though he concedes that in the physical world contraries can co-exist *as* potency and actuality, the same cannot apply to immaterial substance.[64]

In chapter Vlll [1073a14-1074b14], to which we now turn, the first part addresses the issue of how many immaterial first substances there are.[65] The subject of discussion is the astronomical system: the planets and stars and their movers. The movers appear to be a set of hierarchically arranged concentric spheres in which the planets move. These movers seem to have the same attributes as Pure Reason: they are described as eternal (*aidious*), immovable (*akinêtous*), immaterial (*aneu megathous*),[66] impassive substances existing in an enduring condition of goodness. However, from these movers Aristotle distinguishes a first principle (*archê*), otherwise called 'the first of immovable beings', a 'single thing', which is immovable 'either in itself or accidentally', and which 'produces the primary eternal and single movement' of the cosmos (*tou pantos*).[67] This distinction of 'first cause' alludes to Pure Reason, so that the text suggests that though Pure Reason is the logical and ontological first cause of all cosmic motions, there is a primary celestial sphere (or mover), separate from the celestial spheres (or movers) of the planets and stars, on which Pure Reason directly and immediately effects the circular motion of the planets and stars. This primary sphere or first moved mover appears to be functionally identical with the 'first heaven' or 'outermost sphere' earlier mentioned.

The exact number of unmoved movers in the primary sphere depends on the number of original and counteracting motions of the planets. The astronomers Eudoxus and Callippus posited twenty-six and thirty-three respectively, while further precisions brought the exact number to fifty-five or at least, forty-nine. Aristotle then says that there is a certain relation among the planetary movers such that one is first, another second, and so on corresponding to the order of the motions of the celestial bodies; but he does not discuss the question of whether these movers are in relation of efficient causality with what they move, as is apparently the case in *Physics* Vlll, and if so whether they are locally present in the spheres or they too move as being desired. At any rate, their being unmoved movers makes them a first cause; their immateriality also suggests that they are pure forms or thoughts. Accordingly, immaterial unmoved movers are apparently Pure Reasons.[68] Yet, we must resist this reading, for Aristotle

---

[63] There are three forms, ontological, logical and psychological, in which Aristotle formulates his law of contradiction in the *Metaphysics* (1005b19-20): (i) the same property cannot belong and not belong to a single object at the same time; (ii) two contradictory propositions cannot be true at the same time (1011b13-14); (iii) two beliefs which answer to two contradictory sentences cannot exist at the same time in a single consciousness.

[64] *Metaphysics* 1009a30-38

[65] It is a moot question whether this chapter as a whole or in apart really belongs to *Metaphysics* Xll. Some scholars think it is an insert that does not cohere with the rest of *Metaphysics* Xll. See e.g., Jaeger [1934] chapter 14. For a defence of the coherence of the chapter as a whole, see Philip Merlan [1946] 12, and Reale [1980] 369-391

[66] *Metaphysics* 1073a34-b1

[67] *Metaphysics* 1073a24-32

[68] Hence the scholarly controversy about these movers. For example, Owens [1950] argues that the fifty-five movers have a distinct substance of their own which, ontologically, is on the same level as the first cause. On the other hand, Oehler [1968] thinks that the other movers are on a lower level than the first cause. So too Clark [1975].

does not say that these unmoved movers are separate, *chôriston*, substances—a key condition for the existence of Pure Reason. Further, Aristotle generally distinguishes between two types of unmoved movers: one is absolutely unmoved, that is, unmoved per se and per accidens; the other is unmoved per se but moved or movable per accidens.[69] For example, the souls of sublunary animals are unmoved per se but moved accidentally when the body they move moves.[70] In *Metaphysics* Xll Pure Reason is unmoved both per se and per accidens, but the planetary movers are only said to be unmoved per se. This suggests that the unmoved movers of the planets and stars are souls of the spheres that move the planets; they will therefore, as souls, inhere the body of the spheres.[71] Since the celestial spheres are divine, their souls will at least have 'faculties' of desire and reason, on the model of human souls. They will, therefore, be moved by Pure Reason, which will be their object of desire and thought.[72] Since, then, Pure Reason is separate and transcendent, it cannot be the soul of the outermost sphere; this sphere must therefore have its own soul. On Aristotle's account of motion, all souls, celestial or sublunary, are unmoved movers of the bodies they inhere; but they will be moved movers with respect to Pure Reason; so they will require an absolutely unmoved mover to move them; hence, the absolute immobility (local, qualitative, or quantitative) and complete actuality of Pure Reason. Further, all souls—celestial or sublunary—are in relation of efficient causality to what they move; but Pure Reason requires another form of causation, to block the threat of infinite regress in causation. Hence, Aristotle's attribution of final causation to Pure Reason, which moves all the other movers as their telos, as their purposive end.[73] Such an argument is facilitated by Aristotle's ordinal ranking of the celestial movers and their subordinating distinction from the first cause.[74]

Aristotle begins the second part of chapter Vlll[75] by asserting that the celestial spheres constitute one cosmos and are not multiplied like individuals; and he argues to the existence of a formally and numerically unique first cause.[76] The argument, some of whose assumptions are, in context, unarticulated Aristotelian doctrines, can be reconstructed somewhat as follows. (l) Matter is a principle of individuation.[77] (2) Form

---

[69] Cf. Clark, op. cit.:V.3.14ff., who points out that whereas the first cause and the planetary movers are both characterised as immovable in themselves, the former but not the latter is said to be, in addition, immovable accidentally (*kata sumbebêkos*, 1073a24-25). By calling the planetary movers 'lesser movers' (section 14), Clark implies that the difference in characterisation makes the first cause superior to the planetary movers; hence, these other movers are subordinate to the first cause.

[70] *Physics* 259b14-31

[71] See also Gerson [1990] 128-134; Cf. Sharples [2000] 1-37

[72] Cf. *On the Soul* 433b15-19

[73] *Metaphysics* 1074a24-30

[74] Having caustically dismissed Platonic forms, Aristotle canvasses no coherent alternative for the principles that govern these different celestial motions. In Plato's *Timaeus* the governing principle of the cosmos, cosmic-soul, is constitutive of the greatest kinds of forms: Being, Sameness and Difference. The stars and planets are divine realities that embody the perfection of cosmic-soul in their circular and rotary motions; and all the various celestial motions are reducible to the forms of Sameness and Difference. Thus the great variety and orderly continuity of the celestial motions some of which give rise to the chronological marks—seasons, weather, the calendar month, the year, day and night—are all accounted for by tracing their fundamental causes to a simple and clearly coherent list of first principles, the forms.

[75] *Metaphysics* 1074a31ff.

[76] *Metaphysics* 1074a31-38. Cf. *Physics* 258b29-259a10

[77] *Metaphysics* 1074a33; cf. 1016a33-35

is a principle of unity.[78] (3) Hence, if there is a plurality of celestial spheres, their individual causes or principles will *formally* be one in kind. (4) The first cause is pure form (*ouk echei hulê*). (5) From (1) to (4) there can be formally, hence, numerically, only one [first cause]. (6) By (1)-(5) that which the first cause moves eternally and continuously is formally one.[79] (7) By (5) and (6) there is one cosmos and one first cause.[80]

At the background of this argument is the fear of the Third Man Argument (TMA), which Plato developed in his *Parmenides* in a critical examination of his own theory of forms. According to the TMA, where a plurality of things is called by one name, they are so-called because they share one form by which they are recognised as belonging to the same class. But if there were two or more forms of the same kind, these will require another form in virtue of which they will be recognised, and so on ad infinitum. It is to block this infinite regress that Aristotle distinguishes Pure Reason as first principle and as the 'first of unmoved movers' in the context in which the planetary movers are introduced. However, the assumption that matter, but not form, is a principle of plurality is inconsistent with the view that there are several *im*material movers.[81] Besides, Aristotle's argument is invalid: we can hardly infer from the existence, if proven, of a formally unique first cause the material number of universes. Nor, on the other hand, would the existence of one material universe validate an inference to the existence of only one first cause. Perhaps a virtue of the argument is that a unique cosmos with a unique first cause tends to reduce the apparent incongruity of chapter Vlll and to harmonise it with the rest of *Metaphysics* Xll.

Chapter Vlll ends with an evaluation of the ancient mythological tradition according to which 'these' (*houtoi*) are gods and the divine encompasses (*periechei*) the whole of nature'.[82] There is a problem about what 'these' refers to. The demonstrative pronoun 'houtoi' is masculine, apparently by attraction to the preceding masculine predicate 'gods' (*theoi*). However, its antecedent is not as grammatically obvious as it seems: it could be the neuter 'divine bodies', *theion ti sômaton*[83] or the feminine many 'first principles', *tas archas*, namely, movers of the divine bodies.[84] The latter reference is the more probable, as 'first substances', *tas prôtas ousias*, is subsequently mentioned within the same context.[85] Accordingly, Aristotle's claim is that traditional religion confirms his theology of unmoved movers. Yet the contrary is true: it is the celes-

---

[78] *Metaphysics* 1074a33-34

[79] An argument from motion for a unique first cause is also offered in *On Generation and Corruption* 337a17-22: 'But if there is to be movement, there must be something which initiates it; if there is to be movement always, there must always be something which initiates it; if the movement is to be continuous what initiates it must be single, unmoved, ungenerated, and incapable of alteration; and if the circular movements are more than one, they must all of them, in spite of their plurality, be in some way subordinated to a single principle'. Cf. the completely different argument in *On the Heavens* 278b22ff.

[80] *Metaphysics* 1074a31. *On the Heavens* I: 8 and 9 also deal with the question of the plurality of worlds and advance a number of arguments against this assumption. Plato at *Timaeus* 31a-b argues for one visible cosmos based on the uniqueness of the form of animal in which the cosmos participates.

[81] Further, Aristotle and Plato are subject to the perennial question of how an immaterial mover causes eternal and continuous motion of the celestial sphere, which is material.

[82] *Metaphysics* 1074b2-3. Aristotle regards the view that the divine 'encompasses all and steers all things' as going back to Anaximander and as common to the Greek philosophers of nature. See *Physics* 203b5-15

[83] *Metaphysics* 1074a30

[84] *Metaphysics* 1074a15

[85] *Metaphysics* 1074b9

tial bodies, perceived as self-movers, that tradition believed to be gods and not Aristotle's immaterial movers.

Chapter X, the concluding chapter of *Metaphysics* Xll [1075a11-1076a4], deals with the principal issue of how the nature of the cosmos (*he tou holou physis)* has (*echei*) the good (*to agathon*) or the highest good (*to ariston*)—whether as the order (*taxis*) in nature or as something separate (*kechôresmenon ti*) and independent (*auto kath' hauto*).[86] The answer is illustrated by the analogy of an army and its general: 'for the goodness (*to eu*) of the army depends partly on the order of the army and partly on the general, but more so on him' (*kai mallon houtos*)[87] because 'he does not depend on the order but the order depends on him' (*dia touton*).[88] The phrase (with my emphasis) '...[depends] *more* on him' suggest that Pure Reason *and* nature contribute, though unequally, to the orderliness of the cosmos. The implication that nature has an inherent orderliness that it contributes to the cosmos is consistent with Aristotle's conception of a natural substance in the *Physics* as a non-artificial thing that has an inherent principle of motion and rest; but it is a shade inconsistent with the statement '[the general] does not depend on the order but the order depends on him', which clearly suggests that Pure Reason is almost wholly the source of order in the cosmos and that nature's contribution to the cosmic order is, at best, negligible.[89]

A faint suggestion in the teleological passage immediately following the military analogy seems to resolve the apparent inconsistency—that nature both has and has no or only negligible inherent order:

> All things are ordered together somehow, but not all alike—both fishes and fowls and plants; and the world is not such that one thing has nothing to do with another, but they are connected. For all are ordered together to one end. But it is as in a house, where the free men are least at liberty to act as they will, but all things or most things are already ordained for them, while the slaves and the beasts do little for the common good and for the most part live at random; for this is the sort of principle that constitutes the nature (*hê physis*) of each class. I mean, for instance, that all must at least come to be dissolved into their elements, and there are other functions similarly in which all share the good of the whole.[90]

This passage implies many things, including the following. First, the apparent multiplicity of things has, in the long-run, a single teleological cohesion. But although all things have been ordered and set in an organised whole, they are so ordered in different ways according to the principles of their individual nature. This suggests that each class of natural things contributes in various degrees or ways to the order of the cosmos, presumably because of the material elements of which they are constituted and into which they dissolve. Perhaps, then, the nature of each class of things contributes to

[86] *Metaphysics* 1075a11-13

[87] A similar military illustration is found in *On Philosophy* (fragment 12: Ross), in which Aristotle describes how an observer on Mount Ida would see the army of the Greeks advance in marvellous order in the plain below and conclude that a general must have arranged it in this way.

[88] *Metaphysics* 1075a13-15. The Pythagoreans had laid great stress on the order inherent in the cosmos. See e.g., Sextus Empiricus, *Against the Mathematicians* 7.94-95. Plato in his *Gorgias* (506d-e) develops this Pythagorean doctrine and makes it his own. In the *Timaeus* (30a) Plato describes *taxis,* 'order', as the effect of God's activity.

[89] The apparent inconsistency is highlighted by what Aristotle says in different texts. For example, while in the *Metaphysics* he entertains the supposition that order in the cosmos requires a principle that is eternal and separate from perishable nature, in the *Physics* (192b12-33) and *On the Heavens* 301a4-6 nature seems to be the cause of order in the cosmos.

[90] *Metaphysics* 1075aI5-23

the cosmic order by the degree to which its constitutive elements are susceptible to the order that Pure Reason produces in the cosmos through the celestial motions. Second, the household analogy may be taken as alluding to Aristotle's idea of the evolution of the theoretical studies. Aristotle surmises that the science that speculates about first principles is possible in a condition of leisurely existence. Hence, it emerges where sciences for the production of subsistence needs have been adequately developed to meet the exigencies of life. Only above this level of development is mental energy available for higher thoughts about first principles.[91] This would suggest, in our present context, that free agents, like masters, are those who, having leisure, are *inclined* to higher thoughts, and are therefore paradoxically constrained to devote attention to the intellectual pursuit of fixed principles like the good, while slaves work to fulfil basic but *fleeting* needs and hence are involved in random activities. Thus each class of being contributes to the good of the whole in pursuing what are apparently distinct ends. Third, the attribution of cosmic order to Pure Reason implies that Pure Reason is a formal cause: order implies form; and this is consistent with Aristotle's claim in the *Physics* that the efficient and final causes collapse into the formal. Finally, it is noteworthy that Aristotle derives Pure Reason's goodness from orderliness.[92]

Earlier, Aristotle had deduced Pure Reason's goodness from three other separate claims: first, from the claim that, as final cause, Pure Reason is an object of desire and an object of desire must be a good; second, from the claim that Pure Reason logically exists in complete actuality and absolute necessity, which thereby makes possible the existence of the heavens and nature; and third, that the goodness of Pure Reason is in its eternal identity with itself as object, that is, in its self-contemplative essentiality. It is not clear how these disparate claims fit together.

In the second half of chapter X, Aristotle shows in two sections the extent to which theories of first principles different from his own are mistaken. The first section[93] deals with theories that posit contrary principles as the ultimate ground of being. In the second section[94] Aristotle implies that theories of the type mentioned in the first section cannot explain why there is always generation and destruction in the cosmos, unless his thesis that there must be something else besides the contraries is adopted. In this section the sentences are terse, and it is difficult to understand which or whose doctrine is envisaged. But there are a few points of theological interest, though these too are dealt with perfunctorily. One of these is a critique of Empedocles, namely, that he makes Strife an eternal principle. Aristotle suggests that the eternity of Strife is impossible *because* Strife is an evil, and he considers evil a defect of contingent things, a description of one of the contraries of change, such as destruction or illness.[95] Hence, it is not an independent substance and cannot always be. Aristotle implies, therefore, that the first cause, Pure Reason, which he associates with the good, has no opposing prin-

---

[91] *Metaphysics* 982b11-27

[92] This derivation is consistent with Greek culture, which does not sharply distinguish the good, the orderly and the beautiful. Aristotle's substantivisation of the adjective 'good' and its identification with Pure Reason shows, among other things, the extent to which he was working in conscious reference to Plato's thought or Academic discussions. Plato writes: 'that it is the good (*to agathon*) that genuinely does bind and hold all things together…' *Phaedo* 99c5-6

[93] *Metaphysics* 1075a25-b16

[94] *Metaphysics* 1075b16-1076a4

[95] *Metaphysics* l05la4-21

ciple, insofar as it is immaterial.[96] Aristotle also criticises the cosmologies of Empedocles and Anaxagoras from the teleological point of view. These cosmologies postulate first principles, Empedocles' Love and Strife and Anaxagoras' Reason, that have a potentiality to act, and so violate the condition of the eternal actuality of the first principle.[97] Further, those first principles are so conceived that the good becomes extraneous to them and this intimates a failure on the part of the proponents to see that 'the art of medicine is, in some sense, health'.[98] This medical analogy suggests that the good is a formal cause, for the idea of health is the effective cause of the doctor's art in terms of which he produces health in his patients. The point, then, is that Pure Reason is inherently good and so essentially effects goodness. But does it also suggest that Pure Reason is an efficient cause? Aristotle does not say; but he implies it, since he thinks that the efficient and formal causes coincide.

Finally, Aristotle argues, once again, against theories that posit more than one first principle:

> ...in virtue of what are numbers, soul, and body or, in general, the form and the thing one[?]…the mover makes them one ...and those who make mathematical number first principles and go on generating one substance after another and find different principles for each one...give us a great many governing principles (*archas*) ...The rule of the many is not good. Let there be one ruler, *eis koiranos*.[99]

Read in isolation, the last two sentences express no more than an emotional reaction to the possible existence of many first principles. But in the context of preceding arguments, these sentences reiterate a conclusion earlier established about the uniqueness of the first cause, which is pure form: that if there were more than one, their relatedness would invoke the TMA and lead to a logically infinite regress. It is against such a background that Aristotle dismisses those who postulate many first principles in the present passage. Formal, including final, causality and logical necessity ensure that different levels of reality are bound together into a structural and teleological unity and finitude;[100] the one rules not as an imperator, but as an end.[101]

Summary and evaluation

In *Metaphysics* Xll Aristotle grounds his account of God on three types of substance that account for the entire universe: (1) sublunary and (2) celestial substances—both of which constitute nature—and (3) Pure Reason. He argues from the fact that natural things undergo cyclical change (constant generation and destruction of the same things) to the existence of a geocentric system of celestial beings that cause such change by their circular motions. But circular motion is only a kind, albeit the highest kind, of *local* motion; and all beings that undergo local motions are material and a potentiality; therefore their actual endless mobility presupposes an eternally active, absolutely necessary first cause that is immaterial, immovable, and completely actual. Indeed, Aris-

---

[96] *Metaphysics* l075b190-23. In Plato's *Timaeus* 48a, matter is an eternal principle of irrational necessity, which divine Reason must persuade toward cosmic order and goodness.

[97] *Physics* 250b23ff.

[98] *Metaphysics* 1075b10-11

[99] *Metaphysics* 1075b34-1076a4. 'Let there be one ruler' is quoted from *Iliad* ll: 204.

[100] Discussions of the theory that number is the highest reality and that each successive level of reality has its own principles occur in *Metaphysics* 1090a3ff. and 1028b21-26

[101] *Eudemian Ethics* 1249b13-15

totle attempts to explain the many circular motions of the celestial spheres by postulating as many first causes for them. But the implicit threat of the TMA leads him to rank these first causes, so that they are all formally related to a unique first cause in a hierarchy of final causality.

From another perspective, the three types of substance in Aristotle's cosmology are related in a hierarchy of final causality, the lower substance desiring the higher substance as a good or higher-order rationality and yearning to be like it by imitating its mode of existence. Since rational activity implies life, and pleasure and happiness are intrinsic to rational activity, the complete rationality of Pure Reason, God, must constitute the happiest and most pleasant life. It follows that, to a second degree, celestial beings, who are subordinate gods, enjoy a life of pleasure and happiness. Logically, every sublunary nature, insofar as, in principle, it imitates the circular motion and correspondent rationality of celestial substances, must enjoy a life of pleasure and happiness appropriate to its station in the cosmic system. Yet in *Metaphysics* Xll but especially in the *Ethics*, Aristotle inexplicably limits access to happiness to only humans.

To call the first cause God and to attribute to it the highest form of rationality and happiness is consistent with traditional religion. Not so consistent is the specification of God as Pure Reason. How can Pure Reason have the attributes of goodness, power and dignity traditionally associated with the supreme god? Aristotle's unique answer is that God's goodness, power and dignity consist in its logical, ontological and epistemic primacy, and pure thinking. As a final cause—as the good—God provides a permanent and open-ended opportunity for the rationality that humans desire and require to completely fulfil themselves and to be happy.

In evaluating Aristotle's conception of God, I will limit myself to three critical issues come up strongly in my account of *Metaphysics* Xll: God's causality, the content of God as Pure Reason, and God's goodness. Aristotle has the support of modern science in claiming that the celestial motions cause generation and destruction in the sublunary world. However, his other claims—that the circular celestial motions presuppose a first cause and that this must be a final cause—are beyond verification, even in principle. We know, for example, the putative motion the beloved induces in the lover—in human experience—is neither circular nor cyclical. So how does the final causality of the first cause directly result in the circular motion of the celestial spheres? Aristotle neither raises nor directly answers that question.

Although Aristotle in his *Physics* insists that the final and efficient causes collapse into the formal cause, in *Metaphysics* Xll he seems to specify final causality as the only causality fitting for God. No adequate reason is given in the text why God as complete actuality cannot function as an efficient cause. One probable reason for excluding efficient causality from God is the doctrine that the actuality of the efficient cause is in the caused, even though such actuality also fulfils the potentiality of both cause and caused.[102] Thus, if the first cause were an efficient cause, its actuality would lie (partly at least) outside itself, contrary to its essence as complete actuality. Final causality, therefore, enables God, Pure Reason, to preserve its essence as complete actuality; and the stipulation of desire as the specific mode of motion caused in other beings by God ensures God's complete actuality by separation from the physical world, especially from the outermost sphere that directly and most closely receives God's desiderative pull.

[102] *On the Soul* 426a5-10; *Metaphysics* 1066a27-34; cf. *Physics* 202a13-b20

But does Aristotle succeed? Or, rather, is Aristotle coherent? Can efficient causality be completely ruled out of God's relation with the cosmos? Aristotle uses 'archê' and 'koiranos' for God. 'Koiranos' means 'leader', 'ruler', or 'commander'. And one of the meanings of 'archê' is 'rule'. Again, in arguing for the formal unicity of the first cause, Aristotle concludes that to be ruled or governed (*politheuesthai*) by the many is not good, so 'let there be one ruler'. Surely, to rule or command implies efficient causation. Alternatively, in *Generation and Corruption* Aristotle says that an unmoved mover may move by touching without being touched: 'hence, if anything imparts motion without itself being moved, it may touch the moved and yet itself be touched by nothing; for we say sometimes that the man who grieves touches us, but we do not touch him'.[103] Would sympathy or gravitational pull not be an efficient cause? Must we not understand Pure Reason's final causality in these terms? Indeed, in *On the Soul* Aristotle conceives pure or active reason, in all essentials similar to Pure Reason, as a *producer* or *maker* (*poietikon*) of knowledge.[104]

Again, there is an implication that the divine is immanent in, and is, therefore, an efficient cause of nature: '…all things have by nature something divine in them'.[105] Further, in *Metaphysics* Xll the divine, *to theion*, is said to 'pervade', *periechei*, the whole nature'. If 'the divine' refers to Pure Reason, then it is impossible for it to be both transcendent and pervasive.[106] The cosmos is also said 'to have', *echei*, the good, which chiefly depends on God, just as the order of the army 'depends', *dia touton*, chiefly on the general. 'Dia touton' could also mean 'effected by [the general]'; and 'echei' could mean 'embody'. These linguistic elements, 'perechei', 'echei', 'dia touton', have strong implications for efficient causality. It is also significant that Aristotle criticises philosophers who postulate a first principle such that the good becomes extraneous to its nature.[107] Anaxagoras and Empedocles are criticised by Aristotle for failing to see that 'the art of medicine is, in some sense, health'. Knowledge of health is an efficient cause; so the analogy implies that the good, identified with God, is efficient. Above all, Aristotle argues in the *Physics* that the efficient, formal and final causes coincide. From these texts, it is reasonable to guess that Aristotle's use of final causation to characterise God's relation to the cosmos does not exclude efficient causation.

Still, the specification of God's causality as a desiderative pull engenders problems. Volition, Aristotle claims, presupposes thought.[108] But if the circular motions of the celestial bodies are a desire for God as Pure Reason, the desiring bodies would be necessarily ensouled; and Aristotle says that they are ensouled.[109] Since 'soul' is, by Aristotle's account, an unmoved mover, except that it moves accidentally through the movement of the body it moves, why are ensouled celestial bodies not self-sufficient

[103] *Generation and Corruption* 323a30-33. In *Physics* 243a the efficient cause, it appears, must be in inseparable contact with what it causes.

[104] *On the Soul* 430a10-26. Though the language of efficient causality is tempered with the description of the 'producing' reason as a state: '...there is another [reason] which is what it is by virtue of producing all things; this is a sort of positive state (*hexis*) like light; for in a sense light makes potential colours into actual colours'.

[105] *Nicomachean Ethics* 1153b32

[106] *Metaphysics* 1074b3

[107] *Metaphysics* 1075b10

[108] *Metaphysics* 1072a26-b3

[109] *On the Heavens* 284b6-285a30, 292a17-21, b29-32; *Physics* 196a32-34; *Parts of Animals* 644b23-25; *On the Soul* 404a29-405b1; *Nicomachean Ethics* 1141a34-b3

causes?[110] Aristotle does not directly raise or answer this question, disabled, we may presume, by his doctrinaire assumption that any thing that has body cannot be a complete actuality and a first cause because matter is a principle of potentiality.

There is also an epistemic dimension to the problem of God's causality. Aristotelian knowledge involves some self-consciousness of the knower.[111] Thus if the celestial bodies have souls, they will thereby know themselves in an act of cognition. Do they, therefore, know that they strive to know God?[112] Equally unclear is whether they know things below them. Celestial beings have a potentiality for locomotion, though not for alteration or substantial change. But if Aristotle's psychology is consistent with his theology, then celestial beings must have potentiality for the reception of cognitive forms of natural things. Yet the text offers no positive indication that they have this capacity.

Related to the above is the problem of the scope and direction of God's own knowledge. God certainly has self-knowledge. But does God know the cosmos? In attributing supreme knowledge to God, Aristotle alludes to Empedocles' distinction between 'the most blessed God', who alone is not produced by Strife, and the 'long-lived gods', who are so produced, and concludes: 'Hence, it follows on [Empedocles'] theory that the most blessed God is less wise than all the others; he does not know all the elements, for he has in him no Strife'.[113] This passage strongly suggests that knowledge of Aristotle's God's encompasses the cosmos. Yet, Aristotle is also at pains to show that God knows only God. God as Pure Reason is sufficiently like active reason in human existence: it does not receive forms of material things. So God is limited to its own form and consequently to cognition of itself alone. Thus insofar as nature as a whole is bodily, God does not or cannot know it.

Another way of looking at the problem is this. In an earlier part of the *Metaphysics*,[114] the wise person of common opinion is characterised as someone who 'in a certain sense' knows everything. Such a person is compared to God, who alone or above all else has philosophic wisdom and knows what it is to be. The objects of God's knowledge are described as 'best' (*ariston*), among others. If so, it is logically impossible for anyone to know the best without knowing the worst. Alternatively, if God is the first substance, must it not, in knowing itself, *incidentally* know all secondary substances that depend on it? It seems it must, for secondary substances are necessarily predicates of first substance.[115] Yet, Aristotle's implicit distinction between essential and non-essential properties of substance implies that he has no adequate answer to the question of how non-essential predicates or secondary beings causally relate to primary being.

Aristotle's conception of friendship implies that God does not know the cosmos. Aristotle writes that friendship is an essential element of human happiness, because by knowing other people we become fully aware of ourselves. On the basis of this belief, Aristotle develops a theory of *antiphilia,* namely, of mutual relationship and intimacy: one must not only love but also be loved,[116] and friends should know their mutual feel-

[110] The continued exercise of the efficient causality of celestial bodies on every sublunary change may be found asserted in *Generation and Corruption* 336a31-b9, and *Metaphysics* 1071a13-17

[111] *Nicomachean Ethics* 1170a29-b5

[112] Based on human experience, the answer must be in the affirmative, for humans are more or less aware of the object of their desire.

[113] *Metaphysics* l000b2-5

[114] *Metaphysics* 982a8-10, a21-23

[115] *Metaphysics* 1030a18-24

[116] *Eudemian Ethics* 1236aI4-15, b3-5

ings. Over and against an opinion that grounded friendship on utility, sensual pleasure, and benevolence, Aristotle asserts friendship by psychic communion—friendship grounded on mutual goodness. But Aristotle's God seems incapable of friendship. *Antiphilia* is incompatible with God, since God is an identity of knowing and being known, hence of loving and being loved: '…a god is not such as to need a friend…with [humans] welfare involves a something beyond us, but the deity is its own well-being'.[117]

Part of the problem originates from lack of clarity about the content of Pure Reason. In the theology of *Metaphysics* Xll, we have the impression that since circular motion imitates Pure Reason, we may reasonably infer the content of Pure Reason from the structural properties of circular motion, such as circularity, continuity, regularity, eternality, orderliness, simplicity, and uniformity. This inference is strengthened by Aristotle's description of God's life, Pure Reason's activity, as eternal (*aidios, aiôn*),[118] continuous (*sunechês*), best (*ariston*),[119] simple, the good [or the beautiful] (*to kalon*).[120] The neuter adjective 'kalon' primarily means 'beautiful' rather than morally good. But the Greek sense of kalos is not exclusively aesthetic; 'kalos' has moral and, in the philosophical tradition, intellectual connotations.[121] Indeed, Aristotle argues that his predecessors were mistaken in supposing that both supreme beauty and goodness (*kalliston kai ariston*) are not inherent values of the first cause but effects of its operation.[122] If so these values, along with orderliness, are inherent in Pure Reason and would make it an object worthy of reverence and contemplation.

On the other hand, we get a different impression in the *Nicomachean Ethics*, where the objects of divine contemplation are necessary and eternal truths.[123] We must remember that the model for the *modus operandi* of Pure Reason is that of the human intellect. One object of human reason is truth, the essence of things expressed in a logical system of forms and relations. In this respect, Aristotle's claim that actual knowledge is a union of subject and object implies that pure or active reason is not a faculty, but the insight of absolute truth. If so, truth, even absolute truth, is not an outer or alien

[117] *Eudemian Ethics* Vll 12, especially 1245b14-19

[118] Plato uses *aidios* to signify not only the eternal being of the forms but also that of the divine stars (*Timaeus* 40b6-7). In this Plato follows the Eleatics, of whom Parmenides (in fr. 8) is the first, to argue specifically for the attribution of changeless and timeless duration to being.

[119] *Metaphysics* 1072a35, b19, b29-30

[120] *Metaphysics* 1072a36, b19. There is an apparent conflict here. 'The good' apparently conflicts with *Eudemian Ethics* 1218a30, according to which 'to say that all existing things desire some one good is not true.' The same claim appears in the *Nicomachean Ethics* (1094-1097b6, b22), where happiness appears as the chief good. It will follow that Pure Reason could count, not as the only good, but as the highest good. Yet this, strictly, need not be inconsistent with specifying it as 'the good'. Whether taken as 'the good' or 'the beautiful', the association of 'to kalon' with divine activity also occurs in *Generation of Animals* 731b24-28, where 'to kalon' and 'to theion' (the divine) are said to be the cause of what is better in things that admit them. Greek tradition, religious or philosophical, ascribes goodness to the gods or the divine. Already in Plato the goodness of God is axiomatic. In the *Timaeus* 29d6ff. the Demiurge, who is essentially good, desires that all things should resemble itself as much as possible. In the *Republic* (377eff.) Plato criticises the way in which Greek poets describe the gods and argues that the gods must of necessity be intelligent and just and incapable of doing harm to anyone. In the same work the good is the supreme foundation of being, the model of order for the world and the supreme end of all activity.

[121] As we have already seen, Aristotle places 'to kalon' in the same category as 'that which is desirable in itself' and 'the best', *ariston*, all of which in context refer to Pure Reason/Thinking (*Metaphysics* 1072a35-36).

[122] *Metaphysics* 1072b30-1073a3

[123] *Nicomachean Ethics* 1178b19-23 with 1139a21-b13

object into correspondence with which a mind brings itself, but rather something internal to reason and expressive of its essence. Thus, in attaining its object, reason only realises itself. In human experience this self-realisation is a momentary elevation of thought that occurs when we are least aware of the fact of our own reflection and are lifted above ourselves to a vision of the laws of nature, in their logical sequences and seeming timeless relations.

Indeed, the natural laws of science are exemplified in space-time, but their vitality is drawn from a sphere quite outside space-time, from the sphere of logical order and eternal relations. And this is a sphere where the Greeks are inclined to locate divinity. The existence of such a sphere reflects our tendency to rise above time into a world of logical sequences and purely formal relations that are applicable across space and time. Such a world could be the mind of God. If so, its content, namely, itself, would be a logical content of the absolute truth that is incompletely grasped by us. This reading coheres with much in Aristotle's conception of theology as a universal science of being *qua* being,[124] an account of what it means *to be* and what relations between things are deducible from the fundamental conditions that they all *are*. Again, when Aristotle says 'it is right that philosophy should be called knowledge of truth, for the end of theoretical knowledge is truth…while practical knowledge is action…practical men do not study what is eternal',[125] he seems to support the presumption that the content of Pure Reason is some logico-epistemic reality, which may well qualify as a substance. However, at least two problems arise here: that if the substance of God or the content of Pure Reason is purely logical in content, we can hardly distinguish the object of theology from those of mathematics and physics; besides, Aristotle says that 'truth and falsity are not in things but in thought',[126] namely, human thought, implying that it is an expression of a substance rather than substance. But Pure Reason is a substance.

Now, the question of God's goodness: an incipient conception of divine providence is discernible in the activity of God as Pure Reason. In identifying God with the good Aristotle implies that God is essentially good—some assurance, that as the cosmos depends on God's causality it benefits from God's goodness. In the *Ethics* God's providence is taken for granted: 'for if the gods have care (*epimeleia*) for humans, they would 'reward (*anteupoein*) those who love and honour reason most and such people would be the happiest'.[127] Yet if x and y depend on A and A alone for whatever goodness they have, A could be aware of x and y and still be insensitive to their needs. The consolation is that it seems logically impossible that an essentially good God would be insensitive and uncaring. The snag is that the anthropomorphic language of gods 'caring' and 'rewarding' those who exercise and cultivate their reason is metaphorical. For, although Pure Reason and the celestial movers are active, alive, rational, and good, they have no personality: they cannot be solicited by prayers and sacrifice; providence is strictly a logical outcome of logic and ontology, not the dispensation of a personal God, as in traditional religion. God is separated off from nature so that he can rule as an end rather than as a benevolent commander.

---

[124] *Metaphysics* 1003a21-b18, 1026a29-32
[125] *Metaphysics* 993b20-22
[126] *Metaphysics* 1027b25
[127] *Nicomachean Ethics* 1179a23-32. Compare in this regard an earlier passage at op cit 1099b9-17

Paradoxically, Aristotle's reasons for separating off God from nature coincide with or are based on those of traditional religion. Let us reconsider the following argument to the conclusion that God must think itself rather than think something else:

> ...For if it [Pure Reason] thinks nothing, where is its dignity (*to semnon*)? ...And if it thinks, but something else is superior (*kurion*) to it, then since its essence would not be thinking but a capacity (*dunamis*), it cannot be the best reality (*aristê ousia*) ...Are there not some things about which it is incredible (*atopon*) that [God] should think? Evidently, then, it thinks that which is most divine (*theiotaton*) and most precious (*timiôtaton*) and it does not change…for change *(metabolê)* would be for the worse (*cheiron*)…First, then, if it is not thinking (noêsis) but a capacity [to think], it would be reasonable to suppose that the continuity of its thinking is wearisome to it. Secondly, something else, the object of thought, would evidently be more precious than it...Therefore Pure Reason thinks itself if it is that which is the best [or most powerful] (*kratiston*).[128]

Thinking logically presupposes an object of thought, even if this object is the same as the agent that thinks. But Aristotle does not say that God, as Pure Reason/Thinking, must think itself *because* Pure Thinking logically requires an object of thought. Rather, he says that God must think something if it is to have dignity. That God must have dignity is a religious sentiment and not a logical requirement. Aristotle also says that if the object of God's thinking were different from God, the object would not be merely logically prior to God's thinking, it would be 'superior to' or 'more valuable than' God; and God would not be 'the best' or the 'most powerful';[129] moreover, God's thinking cannot depend on anything else, for dependence entails lack of self-sufficiency and supremacy'.[130] This is not logical argument, but an expression of religious sentimentality: what, after all, is logically obnoxious about God's thinking something other than itself, something less divine and less precious? And when Aristotle says that God's thinking something other than itself would make its thinking 'wearisome', he is doing no more than substantiate the traditional belief that the gods live blessed lives free of toil and fatigue. In the passage under consideration, the attributes of God merely affirm a set of traditional conditions of divinity, namely, supremacy, perfection or ideality, self-sufficiency, honour, blessedness and eternal happiness. [131]

---

[128] *Metaphysics* 1074bl7-34

[129] Cf. (pseudo-)Xenophanes' criticism of traditional religion, which Aristotle reports: 'If god is the most powerful of all (*kratiston)* it is fitting (*prosekein*) for God to be one. For if there were two or more, God would no longer be the most powerful and the best (*beltiston*)…For this is what a God and a God's capacity is—to have power and not to be in someone's power and to be the most powerful of all; hence, insofar as it is not more powerful, to that extent it is not God (Aristotle, *On Melissus, Xenophanes, and Gorgias* 997a24-29)

[130] Cf. *On the Heavens* 279a30-34: 'So too in its discussions concerning the divine, popular philosophy often propounds the view that whatever is divine, whatever is primary and supreme, is necessarily unchangeable. This fact confirms what we have said. For there is nothing else stronger than it to move it, since that would be more divine, and it has no defect and lacks none of its proper excellences'. Cf. Gerson [1990] 126 wrote: 'The hypothesis of an unmoved mover which is a final cause is evidently derived from considerations other than those pertaining to motion'. On God's self-sufficiency see further *Eudemian Ethics* 1249b15; *On the Heavens* 279a21-22. Cf. Parmenides B8; Euripides, *Heracles Mad* 1346-7; Xenophon, *Memorabialia* 1:6:10; *Timaeus* 33d-34b.

[131] There are other relevant texts. For example, in one of the earliest remarks about God in the *Metaphysics*, Aristotle claims that his conception of theology is true because *all believe* that God is one of the causes, *aitiai*, and a kind of principle, *arche*. (983a4-5). Aristotle also quotes Simonides, 'God alone should have this privilege' (982b30), to emphasise a distinction between humans and God in connection with freedom and knowledge.

Select Bibliography

Barnes, Jonathan. ed. (1984), Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation. (in 2 vols). Princeton.
Barnes, Malcolm, Sorabji eds. (1975-1979), Articles on Aristotle (in 4 vols). London.
Caird, Edward (1904), The Evolution of Theology in the Greek Philosophers. (in 2 vols). Glasgow.
Charlton, W. (1970), Aristotle's Physics l, ll. Translated with Introduction and Notes. Clarendon Press, Oxford.
Cherniss, H.F. (1935), Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy. Baltimore.
Clark, S. R. L. (1975), Aristotle's Man. Oxford.
Elders, Leo (1972), Aristotle's Theology: A commentary on Book Lambda of the Metaphysics. Assen.
Freeman, K. (1952), God, Man, and Society. Rpt. (1970). Westport, Connecticut.
Gerson, L. P. (1990), God and Greek Philosophy. London.
Guthrie, W.K.C. (1933), 'The development of Aristotle's Theology'. Classical Quarterly 27, p.162
Hamlyn, D.W. (1968), Aristotle's De Anima Books ll, lll. Translated with Introduction and Notes. Oxford.
Jaeger, W. (1934), Aristotle. Oxford
Kirk, Raven, and Schofield (1983), The Presocratic Philosophers. (2nd edn.) Cambridge.
Merlan, Philip (1946), 'Aristotle's Unmoved Movers', Traditio vi, p.12
Oehler, K [1968], Gnomon 40, pp.641-653
Owens, I. (1986), 'Is there any ontology in Aristotle?' in Dialogue xxv, pp.697-707
Owens, I. (1979), 'The relation of God to the world in the Metaphysics', Etudes Sur La Metaphysique D'Aristotle. Ed. Aubenque, pp.208-228.
Owens, I. (1950) 'The Reality of the Aristotelian Separate Movers', in Review of Metaphysics lll, pp.319-337
Reale, G. (1980) The Concept of First Philosophy and the Unity of the Metaphysics of Aristotle. 3rd edn., State University of New York. Edited and translated from the Italian by John R. Catan
Skemp, J B. (1979) 'The Activity of Immobility' in Etudes Sur La Metaphysique D' Aristote. Ed. Aubenque, pp.229-241
Sharples, R.W., 'Aristotelian Theology After Aristotle', in Frede, D. and Laks, A. (2002), eds. Traditions of Theology. Leiden.
Solmsen, F. (1942), Plato's Theology. Ithaca, N.Y.
Sorabji, R. (1983), Time Creation, and the Continuum. London.
Taylor, A. E. (1907), Aristotle on His Predecessors. Chicago
Wedin, Michael V (1988), Mind and Imagination in Aristotle. Yale.

Philotheos **10** (2010) 112-125

Jean-Michel Charrue
Institut Saint-Pierre, Brunoy, France

Providence et liberté chez Jamblique de Chalcis

Si la ville de naissance de Jamblique fut bien Chalcis de Coele-Syrie, ainsi que le déclare Eunape[1] si Strabon a raison de situer cette province encore appelée Syrie creuse entre le Liban et l'Anti-Liban, faisant de Chalcis cette acropole[2], si cette ville à la localisation incertaine est bien *Andjar*, pic rocheux entouré en contre-bas de sources de lacs et de cours d'eau[3], ce lieu luxuriant devait être propice à une méditation sur la Providence : là où devaient se faire les retrouvailles entre la Terre et le Ciel, ainsi que dans l'interprétation « physique » du *Timée*, ou cette séparation et cette interférence à la fois des dieux et du monde, des *Mystères d'Egypte*, et cette domination de la fatalité qui lui est propre.

1

Est-ce la vue du Ciel qui fait dire à Jamblique, dans le **F 33** de son *Commentaire sur le Timée*, que « la clarté est assurément chose belle, mais seulement lorsqu'elle est appropriée à la science », puisqu'il ajoute « dès là que l'Univers avait été dit sempiternel, il était possible de montrer les biens qui lui sont accordés par les dieux »[4]. L'idée d'un univers engendré correspondait à ce souci de clarté de Platon « pour montrer à quels grands biens le monde a participé par la providence du démiurge »[5]. La clarté provient ainsi d'une interprétation de l'Univers, à partir du *Timée*, puisque ce dialogue avait été proclamé « physique », et non éthique comme Porphyre[6], et qu'il se trouvait de la sorte à ce point de rencontre de la terre et du ciel, c'est à dire du physique et du théologique, et que c'est peut-être l'observation du ciel qui lui avait fait penser à une Providence qui

[1] Eunape, *Vie des philosophes et des sophistes*, .IV, tr. S. de Rouville, Paris, 1878.

[2] Strabon, *Géographie,* XVI, 2, § 16, 18, 21, in *The Geography of Strabo*, Loeb Classical Library, London, Cambridge, Massachusetts, t. VII, 1939, p. 259-265.

[3] R. Dussaud, *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*, Paris, 1927, p. 400-402. Texte cité en référence encore par les archéologues ; mais seul J.P. Rey-Coquais rallie cette solution, « Notes de géographie syrienne antique », *Mélanges de l'Université saint-Joseph,*40, 1964, Beyrouth, p. 289-312. Mais les archéologues n'y trouvent qu'un temple, cf. K.S. Freyberger, « Der Tempel des Medjel-Andjar :Kulte in der südliche Beka' hellenistisch-römischer Zeit », *Mélanges de l'Université saint-Joseph,* Beyrouth, 60, 2007, p. 77-110, qui en montre l'intérêt. Strabon l'associe toujours à Heliopolis ; les deux villes, l'une au Nord, l'autre au sud du Massyas étaient peu distantes ; il parle d'acropole (*Ibidem*, XVI, 2, 18). Cf. E. Will, « un vieux problème de la topographie de la Beka' antique : Chalcis du Liban, *Zeitschrift der Deutschen Palästina Vereins,* 99, 1983, p. 141-146 : à défaut de Andjar et Medjel –Andjar- qui restent pour nous vraisemblables, Chalcis se trouverait dans cette région.

[4] J. M.Dillon, *Iamblichi Chalcidensis in platonis dialogos Commentarium Fragmenta* , Leiden, 1973, *In Timaeum*, II, F 33, Proclus, *Commentaire sur le Timée*, I, 290, 13-16, trad. A.J. Festugière, t. II, p. 140.

[5] *Ibidem*, l. 10-12.

[6] J. M. Dillon, *op. cit.,* I, F. 12, Proclus, *op. cit.,* I, 117, 18, traduction Festugière, I, p. 161.

soit en accord avec la science. Proclus note qu'il interprétait κατὰ τὸ φαινόμενον [7]. La Providence, chez les aristotéliciens, n'était-elle pas plutôt dans le cosmos que dans les régions sublunaires, au contact de la terre, et la beauté du monde critiquée par la gnose, avait été proclamée par Plotin[8] ? C'est elle qui fait penser à une création selon un modèle éternel, puisque celui-ci est beau..

La question était de savoir si « l'univers est venu à l'être ou non »[9], question reliée au *Timée*, puisqu'il s'agit d'expliquer le γέγονεν, de *Timée* 28 b 8 . A lui, comme pour Porphyre, s'agissant de savoir « s'il est in-engendré ou engendré » « la première explication est plus naturelle »[10]. En platonicien, il le considère comme existant toujours, car son commencement dans le temps aurait impliqué, avec le devenir sa dégradation incessante, en sorte qu'il ne peut se rallier à la position soutenue par les chrétiens d'un γέγονεν temporel, ajoutant ses propres explications, dans cette lecture du *Timée*. Mais c'est une autre raison que celle de l'univers physique qui lui donne sa solution : celle de la logique. Déjà le F 10 avait noté « quelle perfection les causes engendrent, [.]et se réjouissent à la vue de leurs produits »[11]. Celle-ci va le persuader que « tout ce qui naît, doit naître nécessairement par une cause», conclusion, dont la prémisse est « il est impossible que quoi que ce soit puisse naître sans cause », en sorte que l'on a le syllogisme catégorique : « il est impossible que ce qui naît naisse jamais sans cause, car tout être par lequel il est impossible qu'il naisse sans cause, doit naître par une cause. Donc tout ce qui naît, naît nécessairement par une cause » [12] . Telle était la clarté du raisonnement qu' il pouvait fonder sur le *Timée* 28 b 8-c2 : la science le persuadait qu'il y avait une cause créatrice de l'univers, et ce qui se passait dans cette « physique » de la terre pouvait provenir du Ciel, ou au-delà, des dieux qui en étaient la cause.

Le **F 37** continue le précédent. D'abord dans sa présentation logique : Porphyre et Jamblique « fustigent cette opinion, comme plaçant dans le Tout, l'in-ordonné avant l'ordonné, l'imparfait avant le parfait, l'inintelligent avant l'intelligent, comme marquant de l'impiété non seulement à l'égard du monde, mais du démiurge lui-même »[13]. On a montré que dans cette exégèse du *Timée* 30a6-8 où le démiurge « avait amené du désordre à l'ordre, car il avait estimé que l'ordre vaut infiniment mieux que , le désordre », « il y aurait contradiction à donner priorité dans le monde au désordre sur l'ordre »[14]. Jamblique, vu le discrédit jeté sur la matière, qui pour Plotin était le mal, ne pouvait situer la matière informe avant l'intervention démiurgique, en sorte qu'il ne pouvait s'agir que d'une création éternelle. La « physique » qu'il veut lire dans le *Timée*, n'est pas, à cet égard, une physique de la matière, mais une physique des corps composés mis en ordre par le démiurge.

Car, ce faisant « on aurait supprimé sa volonté boni-forme ou sa puissance créatrice: il, en résulte nécessairement que le monde ordonné est par lui créé éternellement »[15], car une simple mise en ordre du monde aurait minimisé sa puissance

---

[7] J. M . Dillon, *op. cit*., F 23, Proclus, *op. cit.,* I, 174, 28, traduction Festugière, I, p. 230, cf. B. Dalsgaard . Larsen, *Jamblique de Chalcis exégète et philosophe,* Aarhus, 1972, p. 399.

[8] Plotin, *Ennéades*, II, 9, 17, 48.

[9] J. M.Dillon, *op. cit.,* F 28, Proclus, *op. cit.,* I, 219,21-23, traduction Festugière, II, p. 43.

[10] J. M. Dillon, *op. cit*., F. 31, Proclus, *op. cit.,* I, 275, 25-27, traduction Festugière, II, p. 120.

[11] J. M. Dillon, *op. cit*., F 10, Proclus, *op. cit.,* I, 93, 20, traduction Festugière, I, p. 132.

[12] J. M. Dillon, *op.. cit.,* F 30, Proclus, *op. cit.,* I, 258,27-259,1, traduction Festugière, II, p. 98

[13] J. M. Dillon, *op. cit.,* F 37, Proclus, *op. cit.,* I, 382, 13-16, traduction Festugière, II, p. 245.

[14] B. Dalsgaard. Larsen, *op. cit.,* p. 403.

[15] J. M. Dillon, *ibidem*, Proclus, *ibidem*, l. 16-20.

d'action, qui est beaucoup plus considérable. L'essentiel de l'interprétation du texte du *Timée*, réside dans l'idée de causalité créatrice, comme référence à l'action démiurgique. C'est là le second lien avec l'idée de Providence, ainsi que l'indique la suite du fragment : « comment la Providence se répand à partir du démiurge sur l'univers, quels bienfaits l'intellect lui procure, et de combien de bonnes choses, et combien grandes la présence de l'Âme est pour le monde »[16]. Là encore, en un sens Jamblique suit Plotin, car la Providence est la réalisation de cette Âme, présente dans le monde, condition de réalisation du Bien . Il y avait dans le monde sensible, immédiatement, par la causalité démiurgique, cette mise en relation des deux mondes, puisque le monde sensible de Jamblique, contenait ainsi dans sa causalité la plus intime l'idée.

Et par le biais du démiurge présenté au **F 39**, comme celui qui, en dehors des spéculations trop subtiles, « accomplit aussi bien le calcul causal qui précède la création, que le calcul qui crée l'être même, et pareillement le calcul qui ne subsiste que sous le rapport de l'action »[17], le calcul, par lequel tous les autres sont contenus. L'idée d'une causalité extérieure au cosmos, à côté des causes en-cosmiques, avait été dégagée dans les F 32 , pour la premières et 43 pour les secondes. Celui-ci a donc le rôle assigné par le *Timée* d'un ouvrier qui officie à partir des modèles des êtres créés, les modèles intelligibles du monde, « tout ce qu'il y a de Causes que nous disons préexister aux êtres de la Nature, c'est toutes ces choses que le Dieu Démiurge [ ] ayant rassemblées en une notion unique, tient incluses en son extension »[18]. Ce qui fait du modèle « l'être juste être appréhendé par un acte d'intellection »[19] ; car selon « le divin Jamblique, le modèle, c'est le démiurge lui-même »[20], ce *dator formarum*. Car c'est à lui que revient ce rôle de donner des formes dans la matière: « (Il) distingue les réalités simples des composées [….], les puissances engagées dans la matière des substances dont elles constituent les parties, et il nomme les premières des réalités, surfaces, les secondes, solides. […] Le plan est la limite extrême des corps dans la matière et la puissance des corps < physiques > sont l'élément formatif (μόρφη) et déterminant (πέρας) de sujets concrets »[21]. On voit quel rôle « modélisateur » il avait. Il calcule pour former le monde, s'éloignant par là de Plotin, qui l'avait récusé[22], à partir du modèle artisanal. . Mais « il distingue par là les trois calculs, celui qui précède les êtres, celui qui procède à l'œuvre de la création, et le calcul qui préside à l'action que le démiurge exerce sur le Monde une fois créé, *scil.* qui préside à la Providence »[23]. On le voit avec sa règle et son compas, créant des formes physiques, à partir des modèles mathématiques. Ainsi réalise-t-il la forme sphérique, celle qui a le plus d'affinité avec la limite, « alors que toutes les autres, par les angles et les brisures s'en éloignent, la sphère étant, elle, simple, monadique, identique à elle-même »[24]. C'est elle que l'on trouvera dans les planètes. La Providence ne viendra qu'après, la dernière lorsqu'il s'agit de régir l'ordre créé.

---

[16] J. M. Dillon, *ibidem*, Proclus, *ibidem*, l. 22-25.
[17] J. M. Dillon, *op. cit*., F 39, Proclus, *op. cit.,* I, 398, 29-33, traduction Festugière, II, p. 269.
[18] J. M. Dillon, *op. cit.,* F 34, Proclus, *op. cit.,* I, 307, 22-26, traduction Festugière, II, p. 162
[19] J .M. Dillon, *op. cit.,* F 35, Proclus, *op. cit.,* I, 321, 27-29, traduction Festugière, II, p. 179.
[20] J. M.Dillon, *op. cit.,* F 36, Proclus, *op. cit.,* I, 336, 16, traduction Festugière, II, p. 196.
[21] J. M. Dillon, *op. cit.,* F 48, Proclus, *op. cit.,* II, 36,24-37,3, traduction Festugière, III, p. 64.
[22] Plotin, *Enn.,* , III, 2, 1, 15-19, Cf. J. Moreau, *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, Paris, 1970, p. 34.
[23] Note d'A.J. Festugière, de Proclus, *Commentaire sur le Timée*, II, p. 269.
[24] J. M. Dillon, *op. cit.,* F 49, Proclus, *op. cit.,* II, 72, 16, traduction Festugière, III, p. 106.

Avec le **F 59,** nous sommes mis en présence de cet aspect réaliste de la Providence, puisque celle-ci apparaît définie dans sa réalité concrète et matérielle. Aussi l'on essaie de parcourir le chemin qui va du Ciel, où se trouve le démiurge, à celui de la terre et du monde sensible. Il y a des forces dans le cosmos, puisque « tout ce qui est divin doit agir et ne pas pâtir […] , tandis que les choses matérielles ne peuvent agir sans pâtir »[25]. Et le fragment 7 avait noté qu' « il faut se détacher du domaine des choses humaines pour l'étendre à tout le cosmos, et spécialement aux choses divines, et que nous rendrions ainsi la signification coextensive à tout le réel, en observant de quelle manière celui-ci participe à l'opposition en vertu de la diversité des forces »[26]. L'histoire de l'Atlantide avait un sens cosmique, en raison de cette opposition de forces. Le monde est ce conflit de forces, dès qu'il s'agit de la nature, et de l'univers physique, lieu d'intervention de la Providence, puisque « les causes engendrent [..], et les principes créatifs se conservent dans le Monde ».[27].

Le concevoir comme « un Vivant en soi dont tous les autres sont parties »[28] participait de la même idée où la Providence allait progressivement s'insérer dans le monde physique. Le F 51 notait : « le cercle est double, l'un psychique, l'autre corporel, et que c'est par l'un des deux que l'autre est mis en mouvement […] le Philosophe fera du cercle psychique le moteur du cercle corporel et mettra les deux révolutions en correspondance avec les mouvements cycliques de l'Âme »[29].Ainsi montre-t-il l'intervention de la Providence au niveau du sensible, c'est « pourquoi, dit Proclus, le discours qui est dans l'Âme de l'univers fait naître cette connaissance, en mouvant le cercle de l'Autre, et en se gardant de toute déviation »[30]. Interprétation qui semble avoir été celle de Jamblique, suivant Porphyre, puisque « la droiture de l'opinion (τὴν ὀρθοδοξίαν) indique ce caractère inaltérable de la Providence ». Il semble s'être refusé d'en dire plus sur ce ὸ τοῦ θατέρου κύκλος ὀρθός [31] puisque « la droite pour la connaissance des sensibles, et le cercle pour la connaissance discursive « conviennent aux connaissances de l'homme, non à celles des dieux »[32].

Mais là où il se différencie de Porphyre, c'est que ce dernier avait rapproché le passage « du cocher qui excite les deux chevaux du *Phèdre*, tandis que Jamblique l'avait rapporté à l'Âme entière »[33], sans toutefois renier l'explication porphyrienne:« lorsque le cocher meut le cercle de l'Autre, maintenant sans déviation sa course et retourné vers lui-même met en mouvement les plans rationnels des sensibles, - c'est toute l'Âme qui connaît tout le Sensible : car le cercle du Même , lorsqu'il regarde les Intelligibles, connaît aussi le Sensible, à titre de principe causal, et le cercle de l'Autre le connaît directement en vertu d'une coordination – il se forme alors des opinions et des croyances »[34]. Le cercle du Même rattaché à l'Âme possède une supériorité sur le cercle de l'Autre, puisqu'il peut connaître à la fois l'Intelligible et le Sensible, mais le cercle de l'Autre n'est pas dénué de connaissances, puisque s'appliquant

[25] J. M. Dillon, *op. cit.,* F 17, Proclus, *op. cit.,* I, 156, 31-157, 4, traduction Festugière, I, p. 209.
[26] J. M. Dillon, *op. cit.,* F 7, Proclus, *op. cit.,* I, 78, 2-6 , traduction Festugière, I, p. 113.
[27] J. M. Dillon, *op. cit.,* F 10, Proclus, *op. cit.,* I, 93, 20-21, traduction Festugière, I, p. 132.
[28] J. M. Dillon, *op. cit.,* F 43, Proclus, *op. cit.;* I, 426, 8-9, traduction Festugière, II, p. 304.
[29] J. M. Dillon, *op. cit.,* F 50, Proclus, op. cit., II, 109, 9-14, traduction Festugière, III, p. 146.
[30] J. M. Dillon, *op. cit.,* F 59, Proclus, *op. cit.,* II, 309, 8-11, traduction Festugière, III, p. 354.
[31] Timée, 37 b 6.
[32] J. M. Dillon, *op. cit.,*F 59, Proclus, *op. cit.,* II, 309, 23-24, traduction Festugière, III, p. 355.
[33] J. M. Dillon, *op. cit.,* F 58, Proclus, *op. cit.,* II, 306, 1-5, traduction Festigière, III, p. 351.
[34] J. M ; Dillon, *op. cit.,* F 59, Proclus, *op. cit.,* II, 309, 25-310, 4, traduction Festugière III, p. 355.

au monde physique, il a sa part dans l'opinion. N'est-ce pas l'enjeu de l'interprétation jamblichéenne, reconnaissant par là même à ce monde physique ses propres lois, mais maintenant, d'autre part, la suprématie d'une Providence issue du démiurge.

Le **F 88** va recourir à l'autorité de Platon, pour affirmer que « lorsque celui-ci se réfère à la Providence des dieux comme causes productrices des êtres, il montre que la toute première venue à l'être de ces créatures est quelque chose d'ineffable qui dépasse la connaissance »[35]. Cette causalité sera le point de départ des *Mystères d'Egypte*, mais si la Providence existe « quand nous avons regard à la bonté et au pouvoir des dieux, nous maintenons que tout a été créé par eux, mais nous sommes incapables de savoir *comment* le créé sort des dieux ». On dirait que la Providence est comme induite d'une réalité du monde au niveau physique, mais il ne sera pas possible de le montrer au niveau d'un raisonnement déductif, de quelle façon ils créent les corps, puisque c'est la manifestation de leur transcendance et de leur liberté.

2

Les *Mystères d'Egypte* semblent avoir inauguré une réflexion propre à l'auteur. Même si s'y entremêlent les traditions des sages Chaldéens, les enseignements des prophètes d'Egypte, la spéculation philosophique[36]. Et dans cet ensemble théologique, il leur appartenait de déceler les problèmes , ce qui n'était peut-être pas si loin d'Aristote. Lorsqu'en effet, il s'agit, « pour les uns de distinguer ce qui est fâcheusement confondu, pour d'autres de porter sur la cause qui fait que les choses existent chacune, et sont pensées de telle manière »[37], la résolution se fera sur un mode ontologique, en interpellant Porphyre : « Mais toi, tu as l'air de croire que la même connaissance vaut pour les choses divines et les autres quelles qu'elles soient »[38], car si, pour l'auteur, « la connaissance est unie à sa cause, et va de pair avec cette propension de l'Âme vers le Bien », il sera évident que la Providence se révèlera au terme d'une causalité à part, différente de la réalité physique. Et puisque celle-ci est séparée de son objet par l'altérité, il fait reconnaître que la démarche qui consiste à la voir, dans le domaine providentiel, « ne vient qu'après cette étreinte spontanée qui nous a suspendus aux dieux »[39]. Ce qui laisse entendre que la reconnaissance de l'activité providentielle vient qu'après le fait religieux. S'agissant de la faire comprendre, c'est la spéculation philosophique qui contribuera à cette mise en ordre, car elle va sérier le domaine théologique, et le domaine physique, par cette grande division entre « les genres supérieurs, et les propriétés qui les séparent ». Il s'agira donc de découvrir les propriétés « selon l'essence; selon la puissance, et selon l'acte »[40].

La *Lettre à Anébon* est prise à parti : « Tu confonds la distinction naturelle, car la question demande comment « on reconnaît les essences à leurs activités, à leurs mouvements naturels, aux accidents ». En réalité, c'est tout le contraire; si, en effet, les activités ou les mouvements constituaient les essences, ils en détermineraient la différence spécifique»[41]. Car « si tout est l'effet d'une cause », il fallait reconnaître la cause

[35] J. M. Dillon, *op. cit.,* F 88, Proclus, *op. cit.,* III, 356, 6-17, traduction Festugière, V, p. 238.
[36] Jamblique, *Les Mystères d'Egypte,* I, 1, 4, 12-15.
[37] Jamblique, *op. cit.,* I, 1, 4, 5-8.
[38] Jamblique, *op. cit.,* I, 3, 10, 1-3.
[39] Jamblique, *op. cit.,* I, 3, 8, 5-6.
[40] Jamblique, *op. cit.,* I, 4, 10, 13-14 et I, 4, 11, 9-11.
[41] Jamblique, *op. cit.,* I, 4, 13, 10-15, cf. Porphyre, *Lettre à Anébon,* A.R. Sodano, *Porfirio, Lettera ad Anebo,* Naples, 1958, 1, 1c 4-11, p. 3.

suprême qui régit l'ordre du monde »[42]. Aussi y-a t-il des causes primaires, celle des dieux, et des causes secondaires, celles du monde physique[43], et on ne saurait transporter les unes dans les autres, pour la simple raison que « tout est l'effet d'une cause », et que « l'œuvre divine ne saurait être fortuite ni engendrée par une cause humaine », car « l'imparfait- ne saurait produire le parfait », et il « faudra suivre la loi des ressemblances : tout ce qui ressemble à une cause divine doit venir du divin »[44] . Le livre I avait statué à partir des genres et des accidents, des essences et des activités. La causalité est ainsi celle des essences indivisibles, et l'immutabilité est conçue de manière « à causer tout mouvement », et ainsi « la conception des êtres sans mélange et séparés dans l'existence, la puissance et l'activité qu'ils ont en commun, toutes les qualités de cet ordre, il faut les attribuer aux dieux »[45]. Tandis que l'autre « s'ouvre à la multiplicité, et au mélange caractéristique des essences inférieures » . Les deux sont ainsi reconnaissables, puisque chacun produit des créatures qui sont à la même image »[46].

Puisque les essences séparent les êtres, y-a t il cette différence entre le monde des dieux et le monde des hommes et de la réalité physique. Le premier est celui de l'Un. « Leur ordre consiste dans l'union de tous leurs genres premiers et seconds, et ceux qui germant nombreux autour d'eux constituent le tout dans l'unité, le commencement, le milieu et la fin coexistent à l'exemple de l'Un »[47]. Ce qui n'empêche pas quelque diversité : des dieux, des démons, des héros, et des âmes[48]. Le critère de l'unité prévaut: les démons se multiplient dans l'unité et se mêlent sans mélange, les héros font ressortir plus la diversité, le mouvement et le mélange. Quant au rôle des âmes, il n'est plus le même en fonction de leur insertion dans la diversité et le partage dans les choses multiples, leur participation au mouvement primordial et vivifiant[49], qui est providentiel, mais divisé, et en communauté avec le devenir.

Il semble que ce soit une réplique à la *Lettre à Anébon* qui indique la voie: Porphyre avait fait état des amours licentieux des dieux mythologiques. Le *De Mysteriis* dira que « cela arrive en dehors des lois, mais dans un ordre supérieur aux lois », « dans une harmonie et une amitié cosmique»[50]. Ce qui donne toute sa dimension à la Providence: elle n'est plus cette réalité du seul panthéon hellénique, même si elle croise parfois les *Oracles Chaldaïques*, elle devient universelle. A témoin le livre VIII sur les dieux égyptiens : eux aussi sont classés avec l'Un, duquel se dérive le dieu autosuffisant, monade, dont dérivera, au troisième rang, l'essence[51] . Au premier, Hermès fait correspondre Ikton, avant le dieu Eneph, intellect qui se pense, puis l'intellect démiurgique, Amoun, Ptal qui correspond à Héphaïstos, lequel en tant que producteur de biens devient Osiris[52]. Les dieux grecs et égyptiens se correspondent : la culture ne fait que traduire la réalité d'une nature cosmique, où s'exerce leur Providence. Les puissances démiurgiques agissent à l'unisson : « de tout cela descend une utilité commune

[42] Jamblique, *op. cit.,* IIII, 20, 148, 4-6, et III, 25, 158, 16-17.
[43] Jamblique, *op. cit.,* III, 1, 101, 8-9.
[44] Jamblique, *op. cit.,* III, 20, 148, 4-12.
[45] Jamblique, *op. cit.,* I, 5, 18, 10-15.
[46] Jamblique, *op. cit.,* I, 5, 16, 12-13.
[47] Jamblique, *op. cit.,* I, 19, 59, 15-60, 2.
[48] Jamblique, *op. cit.,* I, 5, 18, 5-6.
[49] Jamblique, *op. cit.,* I, 6, 19, 12-17 et I, 5, 19, 1-2.
[50] Jamblique, *op. cit.,* IV, 11, 195, 3-8, cf. Porphyre, *op.cit.,* A.R. Sodano, *op.; cit.,* 2, 8a, 3, p. 19.
[51] Jamblique, *op. cit.,* VIII, 2, 261, 9-262,7.
[52] Cf. Jamblique, *op. cit.,* VIII, 3, 263,1-264, 3.

à tout le devenir, parfois sur des villes, des peuples, des races de toutes sortes, et des circonscriptions plus ou moins grandes, d'autres fois sur des maisons ou sur chaque individu en particulier, répandant les biens qu'elles distribuent »[53]. Ce qui marque une extension néoplatonicienne, puisqu'on sait qu'une tradition aristotélicienne ne lui avait pas permis d'aller vers le particulier[54].

C'est elle que l'on trouve dès le livre I: « les êtres supérieurs possèdent l'ordre même, la beauté, et la cause en coexiste avec eux, car ils ont concurremment à leur essence, la mesure de l'univers et la cause de celle-ci »[55] ou que « c'est dans les êtres supérieurs que sont produits ceux qui viennent après, c'est d'eux que proviennent, pour les moins excellents, l'ordre, la mesure et l'indivisibilité »[56]. Car « les dieux veulent le beau, répandant le bien sans envie »[57]. C'est de leur domination que viennent toutes les choses positives existantes en ce monde, tant sur un plan physique que sur un plan moral. Car la Providence procède de cette de constat, qu'il existe, à l'intérieur du monde un ordre qui surpasse le désordre, une certaine harmonie ou perfection réalisée physiquement, et que, vu les éléments contraires –désordre, dysharmonie- cette préséance doit bien avoir une cause, qui transcende le reste. La suite l'exprime: « la venue des dieux nous donne santé du corps, vertu de l'âme, pureté de l'intellect, montée de tout notre intérieur vers ses principes propres. Elle anéantit en nous le froid et la destruction, augmente le chaud et le rend plus puissant et plus vigoureux, met tout en proportion avec l'âme et l'intellect, fait briller la lumière en une harmonie intelligible»[58].

Dès lors, on assiste à cette répartition des rôles que l'on a vue, puisqu'à la différence du *Commentaire sur le Timée*, où le démiurge était le seul acteur, cette fois, on assiste à l'élaboration de toute une théologie, pour mettre en œuvre cette causalité providentielle. Les dieux sont des esprits purs, mais là, contrairement à la *Lettre à Anébon*, il ne faut pas se contenter de voir dans les démons seulement leur prolongement. Il fera donc état des différences entre les dieux incorporels et les dieux visibles, et rangera les démons parmi les invisibles[59], montrant que les dieux sont affranchis des puissances du devenir, lors même qu'ils gouvernent dans l'ensemble du Ciel et du monde ; les démons en dominent des portions particulières[60], gouvernent les puissances génératrices et exécutent et accomplissent les natures cosmiques, achèvent la Providence sur les êtres du devenir; la classe des héros est douée de vie, de raison, et commande aux âmes ». Les démons possèdent les puissances fécondantes, les héros les forces vivifiantes. Quant aux archontes, il leur appartient, maîtres du monde d'administrer les éléments sublunaires[61], et ils seront en contact avec la matière. Telle est l'organisation à laquelle donne lieu la Providence. Car si les dieux s'avancent partout, «on ne peut retenir leur puissance pour les réduire aux limites de la voûte céleste »[62] ; leur installation

[53] Jamblique, *op. cit.,* V, 10, 211, 9-13.

[54] Cf. le texte d'Alexandre d'Aphrodise, *Sur la Providence* , Paris, Verdier, 2003, traduit de l'arabe par P. Thillet, p. 98-102, où il s'agit d'une surveillance sur les individus; il y parle aussi de la maison.

[55] Jamblique, *op. cit.,* I, 7, 22, 10-15.

[56] Jamblique, *op. cit.,* I, 8, 25, 9-13.

[57] Jamblique, *op. cit.,* IV, 14, 181, 8-9.

[58] Jamblique, *op. cit.,* II, 6, 81, 12-19..

[59] Cf. Jamblique, *op. cit.,* I, 19, 59-60., et I, 20, 61, 15-62, 3, cf. Porphyre, *op. cit.,* A. R. Sodano, *op. cit.,* 1, 3a, 4-5 et c 9-10, p. 5-6.

[60] Cf. Jamblique, *op. cit.,* I, 20, 63, 4-10.

[61] Jamblique, *op. cit.,* II, 1 67, 11-15, et II, 3, 71, 4-5.

[62] Jamblique, *op. cit.,* I, 8, 27, 9-11.

aux seuls lieux célestes rendrait vaine la théurgie[63] ; ce serait le cas « si les choses divines se passaient à distance de celles de la terre ». Or, il n'en est rien, car « ils ne sauraient être emprisonnés dans certaines parties du monde »[64], même si par souci d'efficacité leurs forces sont réparties, dans ces intermédiaires. Il reste que leur intervention dispensatrice de tous les biens pose problème : comment, dans l'ensemble du monde divisible, va se répartir la force une et indivisible des dieux? Justement parce qu'elle est comme la lumière du soleil, cette lumière une et indivisible de la puissance divine peut se rendre et être présente à tous les êtres qui y participent. L'idée peut évoquer le *Parménide* où la participation se faisait à la manière du jour « présent en des lieux multiples sans être séparé de lui-même »[65].

L'essence éternelle s'assurera « l'autarcie grâce à la totalité du monde »[66]. La Providence des dieux serait dans cet ordre propre que la causalité divine réalise. Inexorable nécessité ? Elle leur convient et est boni-forme, « supérieure à la vie où la liberté s'exerce »[67]. Le problème de la Providence vient dès que l'on constate qu' « elle remplit tout de biens, (qu') il n'y a plus de place pour le trouble des esprits mauvais, et (que) nulle part il ne peut se manifester, retranché qu'il est comme le néant et le non-être ». Dès lors que « les dieux émondent toute malice et toute passion »[68], se pose la question du mal. Certes, il y a des démons pervers, anti-dieux, et fauteurs d'illusion[69], et il sera fait état, de la sorcellerie, des antres charonéens, émettant des vapeurs capables de faire périr tout ce qui y tombe[70], et d'autre part du sanctuaire d'Asclépios, ou que l'apparition en songe de Dionysos, a pu sauver l'armée d'Alexandre, et encore d'Ammon sauvant Aphutis[71]. Mais l'irrationalité n'explique pas tout.

Le mythe d'Er de Platon, nourrit une explication là où se confrontent la justice divine, puisque les fautes des âmes sont suivies de châtiments: « le paiement de la peine est exigé de tous les êtres surtout quand la grandeur des injustices commises auparavant par une âme dépasse le châtiment proportionné aux fautes qui peut se tirer d'une seule »[72], car « rien n'échappe à la connaissance des dieux » La justice divine apparaît ainsi, chez Jamblique, comme l'une des dimensions essentielles d'une Providence qui doit s'exercer malgré les réticences « des gens qui soient maltraités contre le droit ». Les hommes croient que la justice « est le devoir particulier de chaque âme, tenant compte des lois établies et du régime »[73]. La justice divine a cet autre regard « d'un ordre total sur la contribution des âmes aux dieux, et c'est ainsi qu' « ils portent un jugement et une sanction ». Leur jugement issu d'un parfait discernement est cette entrée dans l'universel, préférant l'ordre total, à la particularité des âmes, puisque celles-ci sont « enlacées à la vie cosmique »[74].

---

[63] Jamblique, *op. cit.,* I, 9, 29, 17-18.
[64] Jamblique, *op. cit.,* I, 8, 28, 16-17.
[65] Platon, *Parménide*, 131 b 3-5.
[66] Jamblique, *op. cit.* I, 11, 38, 6-7.
[67] Jamblique, *op. cit.* I, 14, 44, 11-45, 4 et I, 12, 41, 3-4.
[68] Jamblique, *op. cit.,* III, 13, 130, 13-15.et III, 31, 176, 6-7.
[69] Jamblique, *op. cit.,* III, 31, 177, 16-17, et 178, 4-5.
[70] Jamblique, *op. cit.,* III, 25, 160, 16 et IV, 1, 182, 9-11.
[71] Cf. Jamblique, *op. cit.,* III, 3, 108, 8-16.
[72] Jamblique, *op. cit.,* IV, 5, 188, 11-14.
[73] Jamblique, *op. cit.*,IV, 5, 187, 8-10 ; IV, 5, 187, 5-7 et IV, 5, 187, 13-15..
[74] Jamblique, *op. cit.,* IV, 5, 187, 17-19, et IV, 5, 188, 9-10.

Si les dieux n'en sont pas responsables, le mal n'est que l'expression de cette altérité pure, car « la cause de l'altérité multiple des êtres secondaires, c'est la participation, le mélange du matériel à des réalités immatérielles », car « la faiblesse des lieux matériels ne reçoit pas la vie intacte et toute pure des lieux éthérés »[75]. La Providence se trouve dans la relation de l'incorporel et du corporel, mais la *Lettre à Anébon* est critiquée: « Nous n'admettons pas la façon dont ton hypothèse les distingue, d'après laquelle leur appartenance aux différents corps -celle des dieux aux corps faits d'éther, des démons aux corps faits d'air, des âmes aux corps terrestres- est cause de la distance étudiée [..] c'est une base indigne des genres divins qui sont tous absolument libres par eux-mêmes; Rendre les corps maîtres de spécifier leurs causes premières aboutit à une extraordinaire étrangeté »[76]; c'est admettre la domination du corporel sur l'incorporel et renverser l'ordre providentiel.

« Tous sont incorporels et dieux à travers tout; car le genre divin qui domine en eux, [.] met partout la même essence intégrale et unique. Les dieux visibles du Ciel sont tous d'une certaine manière incorporels »[77]. La distinction platonicienne des âmes et des corps des astres, est utilisée pour résoudre l' objection de Porphyre :« comment le soleil, la lune, les astres du ciel seront-ils des dieux, s'il n'est de dieux qu'incorporels ? ». C' est la condition de leur transcendance, vu qu'ils ont une essence différente des corps, reliée à leur éternité, laquelle explique la maîtrise opérée par la Providence, reliée à leur essence immatérielle. « S'ils trônent sur les sphères célestes comme incorporels, intelligibles et unis entre eux, ayant leurs principes dans l'intelligible, c'est en pensant leurs formes divines qu'ils dirigent l'ensemble du ciel, selon un seul acte infini »[78]. Il y a les dieux incorporels et ceux qui ont un corps. Leur lieu est le ciel, et l'on assiste à une tripartition, ciel ; éther et terre. Il se peut qu' il se soit inspiré du *Traité Du Ciel*, d'Aristote, où l' éther est corporel et immatériel, doué d'un mouvement circulaire[79], en V, 3 où « le corps éthéré échappe à toute variation, pur de toute possibilité de changer quoi que ce soit, libéré de tendance centripète ou centrifuge du fait qu'il est sans inclinaison et se meut circulairement »[80]. Mais celui-ci est premier chez Aristote: « Il existe un premier corps, en plus de la terre, du feu, de l'air et de l'eau ; on a donné à la région suprême de l'univers le nom d' αἰθήρ .et on lui a appliqué ce nom, à cause de sa course perpétuelle dans l'éternité »[81]. Dans les *Météorologiques* il est de nature divine[82]. Il semble que *Les Mystères d'Egypte* aient fait de l'éther ce lieu intermédiaire: ceci apparaît avec les corps éthérés, lesquels sont immatériels, supérieurs à la nature et au devenir et ont une puissance[83].

« La lumière divine éclaire le véhicule éthéré et lumineux attaché à l'âme»[84] ; le corps lumineux, corps immatériel et spirituel, allant rejoindre, après la mort le cosmos,

---

[75] Jamblique, *op. cit.,* I, 18, 55, 4-6 et I, 18, 55, 14-56, 1.
[76] Jamblique, *op. cit.,* I, 8, 23, 9-24, 1.cf. Porphyre, *op. cit.,* A. R. Sodano, 1, 2a,12-15, p.3
[77] Jamblique, *op .cit.,* I, 17, 52, 13-16, cf. Porphyre, *op. cit.,* A.R. Sodano, 1, 3, c11-12, p. 6.
[78] Jamblique, *op. cit.,* I, 17 , 50, 15-17 et I, 19, 57, 6-11.
[79] Aristote, *Traité du Ciel*, I, 3, 270, a 26-b 16.
[80] Jamblique, *op. cit.,* V, 3, 202, 13-18, cf B. Nasemann, Die Äther als Substanz der Himmmelskörper, *Theurgie und Philosophie in Jamblichs De Mysteri*is, Stuttgart, 1991, p. 84.
[81] Aristote, *op. cit.,* 270 a 20-24., cf. A. J. Festugière, Les mémoires pythagoriques cités par Alexandre Polyhistor, *Etudes de philosophie grecque,* Paris, 1971, p. 397.et suivantes.
[82] Aristote, *Météorologiques*, II, 7, 365 a, 19 - 369 b 14.
[83] Jamblique, *op. cit.,* I, 18, 54, 10-11, et I, 18, 56, 1.
[84] Jamblique, *op. cit.,* III, 14, 132, 11-13.

pour assurer le salut et la survie de l'âme, en même temps que sa liberté, ce que l'on retrouve chez Hiéroclès[85], et qui relève d'une vision pythagoricienne. La Providence venait du Ciel, et elle va retentir dans les sphères, car les corps célestes ont une très grande affinité avec l'essence incorporelle des dieux, dès lors que ceux-ci gouvernent les êtres dans l'ensemble du ciel et du monde et selon toutes les puissances invisibles de l'univers »[86]. Leur influence se fait à travers l'âme qui présente « des notions co-naturelles à ce qui est ou devient, s'attache aux dieux selon des harmonies d'essences ou de puissances ». La venue des dieux « la met en proportion avec l'intellect, fait briller l'âme en une harmonie intelligible »[87]. Âme du monde et âme individuelle. Dès le début, le nom de Pythagore est associé à celui de Platon[88], en sorte que quand il s'agit de ces « voix harmoniques qui vrombissent (ῥοιζουμένας) émises par les mouvements »[89], on ne peut que songer à cette phrase de la *Vie de Pythagore* : « lui seul (Pythagore), à ce qu'il paraissait, entendait et comprenait l'harmonie et l'unisson universels des sphères qui se meuvent en elles »[90]. L'Âme exprimait la nécessité cosmique de la Providence, en tant qu'Âme du monde; en tant que principe de vie, elle prélude à la liberté.

Avec les démons peut-il s'agir de fatalité, car « on peut recevoir d'eux tendance au créé, désir de la nature, satisfaction des œuvres de la fatalité »[91]. Aussi quand il s'agit de la vision des Oracles de Colophon, de Delphes, des Branchides, là où la pythie intervient par l'eau, ou le feu, « la puissance divinatoire des dieux remplit toutes choses, traverse tous les éléments, embrasse la terre, l'air, le feu, et ne laisse privé d'elle aucun des vivants, ni des êtres gouvernés par la nature, donne aux uns plus, aux autres moins de sa pré-science »[92]. La mantique n'est pas humaine, mais savoir venu des dieux, ainsi dans les songes du sommeil, l'interprétation des oiseaux, des animaux. Ce qu'ils produisent n'est pas l'interprétation d'une fatalité extrinsèque, mais de leur Providence : cette pré-science « examine les œuvres de ce qui arrive dans le temps, participe à l'ordre des dieux et à leur Providence »[93].

La fatalité authentique n'intervient qu'avec l'évocation de l'astrologie, là où il est fait état de celle des égyptiens qui « fait dépendre notre libre-arbitre du mouvement des astres ». Et « ceux qui enseignent les planètes , le zodiaque, les décans ne contiennent qu'une petite partie du système d'Hermès ». Inscrite dans la nature et dans le cosmos, elle délimiterait un domaine décrivant le sort des hommes, écrit par avance, dans un destin qui leur échappe. Aussi faut-il s'en libérer. « D'après ces écrits, l'homme a deux âmes : l'une issue du premier intelligible qui participe ainsi à la puissance du démiurge ; l'autre introduite en nous, à partir de la révolution des corps célestes »[94]. Si l'on suit la première, celle qui est issue de la Providence divine, on serait libre, tandis

---

[85] Hiéroclès, *Commentaire sur les vers d'Or pythagoriciens*, tr. fr . M. Meunier, 2 è éd. Paris, 2006, p. 333-337.

[86] Jamblique, *op. cit.,* I, 17, 51, 11-12 et I, 20, 63, 5-8.

[87] Jamblique, *op. cit.,* II, 2, 69, 4-6 et II, 6, 81, 18- 82, 1..

[88] Jamblique*, op. cit.,* I, 1, 2, 10 et I, 1, 6, 1.

[89] Jamblique, *op. cit.,* III, 9, 119, 3-4 , cf. aussi 120, 4-14 ; H. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy,* Le Caire, p. 19, n. 46 qui rapproche de Jamblique, *Vie de Pythagore* 15, 65.

[90] Jamblique, *Vie de Pythagore,* 15, 65, tr. fr. L. Brisson et A. Ph. Segonds, Paris 1996.

[91] Jamblique, *op. cit.,* III, 9, 88, 5-7.

[92] Jamblique, *op. cit.,* III, 12, 129, 5-10.

[93] Cf. Jamblique, *op. cit.,* III, 15, 135-16, 137. et III, 3, 107, 19-108, 3.

[94] Jamblique, *op. cit*., VII, 6, 268, 15-16, VIII, 4, 266, 3-7 et VIII, 6, 269, 1-5.

que si l'on se plie à la seconde, on entre dans le cycle de la fatalité. La réponse à Anébon se fait entendre : « selon toi, celui qui, connaissant son thème de géniture, et sachant son propre démon exorcise la fatalité »[95]. Mais les choses ne sont pas aussi simples : le démon ne vient pas de notre thème; qui le pendrait pour guide alors qu'il n'a été donné que pour l'exécuter? En fait on ne se libérera d'elle qu' « avec la science du Bien, tandis que le mal n'en est que l'oubli » (Elle) est attachée au divin, comme la part inférieure au mortel[96]. Au terme de cette ascension et avec l'aide de la théurgie, l'on parviendra au Bien en soi, à cette nature intelligible et divine[97], où l'on connaîtra la liberté.

3

La *Lettre à Macédonius sur le Destin* n'entrerait pas dans notre propos, si l'auteur n'avait de celui-ci un cas particulier de la Providence. D'entrée les arguments apparaissent en continuité avec ceux de cette fin *Des Mystères d'Egypte*, en sorte que s'il restait un doute sur l'authenticité, il s'estomperait. Le début est issu de Stobée, *Eclogae physicae*, toute la suite de *Eclogae ethicae*, VIII, 41-45 du même. Lorsqu' au § 1, il parle de « l être premier qui dérive de l'Un, et (note) que toutes les causes efficaces doivent à celui-ci leur puissance »[98], songe-t-on, au début de notre exposé sur *Les Mystères d'Egypte*. En ramenant « les causes de la nature », à une « causalité unique et universelle », il semble s'être éloigné d'une partition des causes de type stoïcien[99]. En tout cas, c'est dans «cette « connexion unique de causes », que le Destin est introduit, puisqu'il devient « l'ordre unique qui contient tous les ordres à la fois ».

Tout semble se jouer au niveau de l'Âme. D'emblée, là aussi, il l'associe à l'idée de vie, qui s'accorde, en même temps qu'à l'idée de création, à celle de la liberté : « Elle est cette vie libre et indépendants »[100]. Car de « nature immatérielle et incorporelle, elle possède ce caractère, et participe aux mouvements du corps ». Par la suite elle, sera soumise « aux mouvements de l'univers, et à son destin, aux nécessités physiques », mais lorsqu'elle s'applique à l'acte intellectuel, elle peut être libre.

Le présupposé éthique s'ensuit, au § 42 qui nous enjoint, de nous rendre libre, et à faire en sorte de nous délivrer des liens de la nécessité, par un refus d'une simple vie d'homme, mais par cette aspiration « aux biens vraiment divins »[101]. En sorte que « les causes secondaires dépendant de causes supérieures, toutes les choses qu'embrasse le destin sont liées à la Providence »[102]. De nouveau l'argumentation conclut à « l'essence qui lie le destin à la Providence ». Ayant une origine commune, « il a la même essence, et lui doit, de ce fait, son existence ». Et puisqu'il y bien deux Principes dans l'univers [Destin et Providence] « la puissance d'action de l'Âme personnelle ne dérivant pas de la nature, n'y est en aucune façon asservie, et nous permet d'être libre, dès lors qu'elle est plus ancienne que l'univers, et n'en est pas la conséquence, mais celle de cet ordre

[95] Jamblique, *op. cit.,* IX , 3, 275, 1-3.
[96] Jamblique, *op. cit.,* X, 5, 290, 18-291, 3.
[97] Cf. Jamblique, *op. cit.* X, 7, 293.
[98] Jamblique, *Lettre à Macédonius sur le Destin*, § 1, Stobée, *Eclogae physicae*, 17. Tout ce passage sur la *Lettre à Macédonius*, est plus un résumé, pour répondre à l'économie générale de cet article.
[99] Cf. J. J. Duhot, *La conception stoïcienne de la causalité,* Paris, 1989, p. 169-174.
[100] Jamblique, *op. cit.,* Stobée, *Eclogae ethicae*, 41.
[101] Jamblique , *op. cit.*, Stobée, *op. cit.,* § 42.
[102] Jamblique, *op. cit.,* Stobée, *op. cit.,* § 43.

supérieur. Cependant, puisqu'elle s'est vue amalgamée à toutes les régions du monde, elle se voit malgré tout prise dans cet ordre du destin et devoir y concourir »[103].

S'agissant de la fortune et du hasard, l'auteur marque ainsi sa nature particulière, qui n'échappe pas à l'ordre des causes, mais elle donne l'impression, issue qu'elle des événements supérieurs et inférieurs, d'être une sorte de dieu[104]. S'agissant de la justice distributive, l'auteur s'insurge de l'impiété à la voir s'exercer ici-bas, et paraît, cette fois faire reculer la Providence, au profit de cette liberté et volonté de l'homme si essentielle[105]. N'y voir que la main du hasard est dû à l'ignorance du vulgaire : tout ce qui se passe ici-bas, lui est dû, revers aperçus par le vulgaire, n'en sont pas. L'homme de bien préfère, déclare-t-il, l'honnête à tout, et aura son bonheur dans cette perspective de raison, qui est celle de son Âme, puisqu'elle constitue l'essentiel de l'homme qui considérera qu'aucune des choses mortelles ne lui vaudra cette perfection et cette félicité, lui préférant cette vie intellectuelle qui contribue à la béatitude, et la vie divine, expression de cette liberté reconquise.

Conclusion

Peu de choses semblent réunir les trois textes, si ce n'est cette idée de causalité issue du *Timée* 28c. Dans le *Commentaire*, au F33, le cosmos est engendré par le démiurge dans l'éternité, ainsi que dans le F 37 où le substrat matériel est ordonné, d'un seul coup. Au F 39, il s'agit de ce calcul causal de l'action ; et au F 59, le cercle du même de *Timée* 37b6 l'emporte sur celui de l'autre pour susciter les opinions, tandis qu'au F 88, on ne saurait connaître le *comment* de l'action des dieux. Dans les *Mystères d'Egypte*, la Providence comme causalité incorporelle reprend sa place, et semble écraser le monde terrestre de sa puissance. Contrairement à la *Lettre à Anébon* de Porphyre, on doit définir les êtres, à partir des essences, et les corps ne sauraient être les causes premières. Les dieux sont secondés par les démons, les héros, et les archontes. Ils peuvent s'avancer, mais leur domaine est le Ciel, puisqu'il y a le ciel, l'éther et la terre. La relation du monde physique, au cosmos et au divin n'apparaît plus qu'à travers une harmonie que Pythagore, pouvait entendre en écoutant les sphères. Mais l'univers religieux peut parler à travers les oracles, car les dieux égyptiens correspondaient aux dieux hellènes, issus, comme eux de l'Un. Contrairement à Porphyre, encore, la fatalité ne saurait être exorcisée, que par la connaissance du Bien , et la liberté de l'Âme. La *Lettre à Macédonius*, continue en ce sens, soumettant les causes secondaires à la causalité unique de la Providence. La fatalité n'est que cette autre face de la Providence, car le principe de la liberté là aussi, est dans l'Âme, et l'ascension vers le divin.

Bibliographie

Auteurs anciens:

Alexandre d'Aphrodise (2003), *Sur la Providence*, traduction de l'arabe par P. Thillet, Paris.
Aristote (1965), *Du Ciel*, traduction P. Moraux, , Paris..
Aristote (1982), *Les Météorologiques*, traduction par P. Louis, 2 volumes, Paris.
Eunape (1878), *Vie des philosophes et des sophistes, traduction S. de Rouville*, Paris.

[103] Jamblique, *op. cit.,* Stobée, *op. cit.,* § 43.
[104] Jambliqaue, *op. cit* , Stobée, *op. cit.,* § 44.
[105] Jamblique, *op. cit.,* Stobée, *op. cit*., § 45.

Hiéroclès (2006, 2è ed), *Commentaire sur les Vers d'Or des pythagoriciens*, traduction par M. Meunier, Paris.
Jamblique (1966), *Les Mystères d'Egypte*, traduction par E. Des Places.
Jamblique (1953), *Traité de l'Âme*, traduction par A. J . Festugière, dans A. J . Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste* , III, « les doctrines de l'âme » Paris, p. 177-264.
Jamblique (2002), *Iamblichus, De Anima*, text, translation and commentary by J. F. Finamore & J. M. Dillon, Leiden, Boston, Köln.
Jamblique (1996) *Vie de Pythagore,* introduction, traduction et notes par L. Brisson et A. Ph. Segonds, Paris.
Jamblique (1973), Commentary on the Timaeus, in Iamblichi Chalcidensis in platonis dialogos commentarium fragmenta, Leiden, p. 107-205.
Jamblique, (1859), *Lettre à Macédonius sur le destin,* traduction par E. Lévêque, apud M . -N. Bouillet, *Les Ennéades de Plotin,* II, p. 670-672. ; cf. Stobée, *Eclogae physicae*, in *Anthologium*, I, 5, §17-18, p. 80-81, *Eclogae ethicae*, in *Anthologium*, II,8, §43-48 p. 173-176, Wachsmuth, Berlin, 1874
Jamblique (1995) Giamblico, il numero e il divino (la scienza matematica comune, l'introduzione a l'aritmetico di Nicomaca di Gerasa, la teleologia dell' aritmetica) , introduzione, testo greco, traduzione italiana, nota bibliografica di F. Romano, Milano.
Platon (1925) *Œuvres complètes , Timée* , t. X , traduction A. Rivaud, Paris.
Porphyre,(1958), dans A. R. Sodano, *Porfirio, Lettera ad Anebo*.
Proclus, (1966-68), *Commentaire sur le Timée* , t. I à V, traduction A. J. Festugière, Paris.
Strabon (1929) *Géographie* , XVI, 2, in *The Geography of Strabo*, London, Cambridge, Massachussetts.

Auteurs modernes:

Bidez J. « Le philosophe Jamblique et son école », *Revue des études grecques,* 32, p. 29-70.
Benziger I. (1899), « Chalkis », *Paulys Real Enzyclopaedie des Altertum Wissenschaft*, 3, 2, col. 2091-2092.
Boyancé P. (1967), „Note sur l'éther chez les pythagoriciens, Platon et Aristote", *Revue des études grecques*, 80, p. 202-209.
Blumenthal & E.G.Clark, London/Bristol, p. 107-115.
Charrue J.–M. (2009), « Providence et liberté da&ns le néoplatonisme"., Colloque de Québec de l'ISNS(18-21 Juin 2006), *Perspectives sur le néoplatonisme,* Québec, p. 79-94.
Charrue J.-M. (2009), "Providence et liberté dans la pensée de Proclus », *Philotheos*, 9 (Belgrade), p. 57-83.
Dalsgaard Larsen B (1972), Jamblique de Chalcis exégète et philosophe, Aarhus.
Deuse W. (1979), « Der Demiurg bei Porphyrios und Jamblich", *Philosophie des Neuplatonismus,ed. Zintzen,* Darmstadt, p. 238-278.
Dillon J.-M. (1987) « Jamblichus of Chalcis", *Aufstieg und Niedergang der römischer Welt*, II, 36, 2, Berlin/New York, col 862-909.
Duhot J. J. (1989), La conception stoïcienne de la causalité, Paris.
Dussaud R. (1927), Topographie historique de la Syrie antique et médiévale, Paris.
Festugière A. J. (1971), « Les mémoire pythagoriques d'Alexandre Polyhistor », repris dans *Etudes de philosophie grecque,* p. 371-435.
Finamore J. F. (1985), Jamblichus and the theory of the vehicle of the soul, Chico.
Freyberger K. S. (2007), „Der Tempel der Mefjdel Andjar: Kulte in der südliche Beqa' in hellenistisch-römischer Zeit", *Mélanges de l'Université saint Joseph,* Beyrouth, p. 77-110.
Lewy H. (1956), Chaldean oracles and theurgy, mysticism, magic and neoplatonismus in *later Emire,* Institut français d'archéologie orientale, Le Caire.
Nasemann B. (1991), « Die Aether als Substanz der Himmelskörper", *Theurgie und Philosophie Jamblichs De Mysteriis*, Stuttgart, p. 69-104.

O'Meara D. (1989), Pythagoras revived, mathematics and philosophy in late antiquity , Oxford.
Des Places E. (1974), « La religion de Jamblique », *De Jamblique à Proclus*, Entretiens sur l'antiquité classique, Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève, p. 68-101.
Rey-Coquais J. P. (1964), « note sur la géographie syrienne antique », *Mélanges de l'Université saint Joseph*, Beyrouth, 40 p. 289-312.
Saffrey H- D. (1990), « Abamon, pseudonyme de Jamblique » repris dans *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris, p. 95-107.
Saffrey H.–D. (1992) « relecture de Jamblique *De Mysteriis* chapitres 1-5, in *Platonism in late antiquity*, ed. S. Gersch et Ch. Kannengiesser, Notre Dame, Indiana, p. 157-171.
Saffrey H.-D. (1993), « Les livres IV et V du *De Mysterriis* de Jamblique de *La Lettre à Anébon*, in *The divine Jamblichus, Philosopher and Man of Gods*, ed. H. J. Blumenthal & E. G. Clark, London/Bristol, p. 74-86.
Taormina D. P. (1999), Jamblique critique de Plotin et de Porphyre, quatre études, Paris.
Taormina D. P. (1993), « Dynamique dez l'écriture et processus cognitif dans le néoplatonisme (Jamblique, Plutarque d'Athènes, Priscien de Lydie et Proclus), dans *Contre Platon*, I, éd. Par M. Dixsaut, Paris, p. 215-245.
Thillet P. (1968), « Jamblique et les Mystères », Revue des études grecques, 81, p. 171-195.
Van Liefferinge C. La théurgie des Oracles Chaldaïqsues à Proclus, Kernos, sup. 9, Liège.
Will E. (1983), « Un vieux problème de la topographie de la *Beqa'* antique : Chalcis du Liban », Zeitschrift der Deutschen *palästina Veriens*, 99, p. 141-146.
Zintzen C. 1983), Bemerkungen zum Aufstiegszweg der Seele in Jamblichs De Mysteriis »
Jahrbuch für Antike und Christentum, 10, p. 312-328.

Philotheos **10** (2010) 126-136

Dionysios Skliris
Athens, Greece

Personal Experience and Speculation in Plotinus

Introduction

Is a philosopher allowed to use his personal experience as an argument? We are accustomed to a definition of philosophy as a logical elaboration of solutions to problems raised by the demands of logical thinking. Thus, there seems to be no room left for experience in philosophy as such. But what happens if by following such a path of "pure" logical speculation a philosopher arrives to the conclusion that thinking is not the ultimate principle of being? Or if he discovers that the ultimate truth is not accessible to thinking? Isn't he justified in seeking alternative ways of approaching the truth? Theoretically, there always exists a paradoxical danger that by means of thinking one could arrive at a putting in question of the absolute significance of thinking.

Therefore, it is not inappropriate to start our enquiry by the question why Plotinus felt the need to appeal to personal experience in the first place. Isn't philosophical reasoning enough? We will connect this question exactly to the query if thinking is an ultimate principle in Plotinus' philosophy. If not, is Plotinus justified in "evoking" experience as an alternative means to access this ultimate principle? In what ways then is experience related to thinking in the metaphysical, cognitive and ethical aspects of Plotinus' system? Is it contrasted to thinking or is it accomplishing a function analogous to it? Examining these questions will help us understand better the relation of personal experience and speculation in the way through which Plotinus is building his arguments in order to support his doctrines as philosophical solutions to particular "ἀπορίαι". What types of relation between experience and speculation operate throughout Plotinus' work? Does personal experience function as a cause, –or starting point-, of speculation, a verification, an annulment or a supplement to it? And if more than one is the case, in what circumstances and to what extent? But we can begin by examining the systematic presuppositions of these relations.

1. Relation of Experience and Thinking in Plotinus' System

In Porphyry's "Life of Plotinus" we learn that during their acquaintance the Alexandrian philosopher had attained his goal of being united to God at least four times "in an unspeakable actuality and not in potency only" (*Life* 23, 15-16). Porphyry's claim is confirmed by Plotinus himself in passages like IV, 8, 1-10:"Often I have woken up out of the body […] and have entered into myself […] setting myself in the realm of Intellect". These witnesses, however trustworthy, are precious for understanding Plotinus when he appeals to his experiential wealth. But was this appeal necessary? How is the

fact that Plotinus was "something-more-than-a-philosopher" reflected in his philosophical system?

A very salient trait of Plotinus' philosophy is the need to postulate an absolutely simple reality as the presupposition and ultimate cause of complex being: "For there must be something simple before all things. […] There is no "concept or knowledge" (*Parmenides* 142A3-4) of it; it is also said to be "beyond being" (*Republic* 509B9). For if it is not to be simple, outside all composition, it could not be a first principle" (V, 4, 1, 5-13). Thus: a) An ultimate principle must be absolutely simple, since it is a culmination of a hierarchy from simple to complex realities, in which the latter derive and are explained by the former. b) Absolute simplicity means a removal of thinking and knowledge, because the latter imply a fundamental duality of subject and object. (V, 3, 10-31-43). c) Therefore, there is no cognitive access to this ultimate principle. A thinking of it would mean the abolition of its simplicity and thus its failure to be an ultimate principle.

Hence, Plotinus succumbs to a paradoxical necessity: By speculation on the nature of thinking he is forced to "depreciate" thinking as far as it is not an ultimate principle. Through reasoning he realizes the limits and inadequacies of thinking. And if this absolutely simple principle is to be accessed at all, a way other than thinking is needed. Such an access, if it is at all possible, would be by definition not thinkable and, therefore, not transmissible in words[1]. Thus, one could not claim that it is achievable, save by an appeal to something other than thought and its logical expression. But then, is experience capable of such an access to the ultimate principle?

Let us consider again some main features of the Plotinian system: a) Among the various grades of the ontological hierarchy from absolute complexity, multiplicity and externality to absolute simplicity, unity and interiority there is both continuity and differentiation. Continuity consists in the fact that there is a fundamental affinity in the totality of being. Differentiation means that each grade actualizes this unity at a different degree. b) Thinking is exactly a fundamental and universal movement towards a greater unification and "interiorization" (V, 6, 5, 9-11). So, on the one hand thinking is differentiated at different grades of being according to the extent in which it has achieved this unification and "interiorization". And on the other, it is essentially uniform as far as its end remains the same. For example, at the level of the soul, thinking is manifested as discursive reasoning (διάνοια, λογισμός), which implies a procedure of transition from premises to conclusions and generally among different concepts, and a cognitive intentionality towards external objects ("unity *and* plurality). At the higher level of the Intellect, thinking is actualized as an identity of subject, act of thinking and object, and, thus, as an absolute inwardness (unity *in* plurality). And if thinking is to achieve its goal completely, namely an absolute unification, it has to "let itself being overcome" by something that is non-thinking ("unity *without* plurality"). Thus, very interestingly, thinking at its higher level is a self-annulling movement. Correspondingly, the thinking self, that is "we" (ἡμεῖς αὐτοί in Plotinus' terms) is a "fluid" self that can partake in all different realms of being according to the quality of thinking that it has achieved. c) It follows that thinking is not an autonomously cognitive act, but has wide ontological consequences. It is a tendency of returning of beings to their unitary

[1] Sells, Michael, *Mystical Languages of Unsaying*, Chicago:The University of Chicago Press, 1994, p. 14-33.

principle. As such, it implies an experiential involvement of the thinker. And vice versa, in order to think, one has to adopt a certain attitude, a "stance" towards being, namely an ἀτιμία of the sensible realm[2]. Consequently, to each level of thinking correspond different respective experiences that are in a relation of mutual causality with it: The theoretical itinerary of thinking is identified to a process of ontological transformation[3], as the arguments are in themselves constitutive of experiential activity[4]; they are, in D. J. O'Meara's expression, "methods for living at a higher level"[5]. Thus, reasoning is itself a form of life, of experience, equal to an ontological ascent, which is expressed in turn through reasoning[6]. An ascetic effort is needed, in which the thinker by desiring a new way of life he is actually desiring identification with his truer ideal self. This asceticism is an experience of "conversion", but not a psychologically impossible one, since what the thinker is being asked to do is not to desire to become another self but his own truer one[7]. Keeping thus pace with thinking, experience is also both a uniform direction, and a variety of different stages.

The first stages of experience are: a) By observing the beauty and order of the sensible world, the soul can perform a reduction of it to its intelligible exemplar[8]. b) This speculative act has an ethical prerequisite, namely the attainment of virtues, without which it cannot "set off" in its journey. Very interestingly, Plotinus merges the "political" virtues of the *Republic* to the "cathartic" virtues of the *Phaedo* and thus interprets Plato's "civic" virtues as "purifications": "What do we mean when we call these virtues "purifications"? […] Soul will possess virtue when it no longer has the same opinions [as the body] but acts alone- this is intelligence and wisdom- and does not share the body's experience- this is self-control- and is not afraid of departing from the body- this is courage- and is ruled by reason and Intellect, without opposition- and this is justice. " (I, 2, 3, 11-20). c) But the "ethical" experience is not an end in itself. It is only a means in order to become alike to God who in himself does not have such states of virtue: "One would not be wrong in calling this state of the soul [acquirement of "civic"-"cathartic" virtues] likeness to God. […] For the divine too is pure and its activity is of such a kind that that which imitates it has wisdom. Well then, why is the Divine itself not in this state? It has no states at all: States belong to the soul" (I, 2, 3, 21-23). Consequently, as man progresses in his ascent he will attribute a new meaning to these virtues: "He will not make self-control consist in that former observance of measure and limit, but will altogether separate himself from his lower nature and will live, not the life of good man which civic virtue requires, but leaving that behind, he will choose another, the life of the gods: for it is to them, not to good men, that we are to liken ourselves" (I, 2, 7, 14). Not only is this moral experience a dynamical centripetal motion directed beyond itself, but it is also of an essentially mental character: "The purification of the part subject to affections is the waking up from inappropriate images

---

[2] Gerson, Lloyd, *Plotinus,* New York:Routledge, 1994, p. 208

[3] Hadot, Pierre, L'Union de l'âme avec l'intellect divin dans l'expérience mystique Plotinienne. *In:*Boss, G., and Seel, G., eds, *Proclus et son Influence,* Zürich: Éditions du Grand Midi, 1987, p. 7.

[4] Gerson, Lloyd, *God and Greek Philosophy*, New York:Routledge, 1990, p. 201.

[5] O'Meara, Dominic J., *Plotinus: An Introduction to the Enneads,* Oxford: Clarendon Press, 1993, p. 104.

[6] *Ibid,* p. 108.

[7] Gerson, 1994, *op. cit.,* p. 208

[8] Hadot, *op. cit.,* p. 7-8.

and not seeing them, and its separation is effected by not inclining much downwards and not having a mental picture of the things below" (III, 6, 5, 24. -26). Purification could be regarded as a mental concentration in that it is a separation (χωρισμός) of our truer selves (III, 6, 5, 13-29) from the man of the senses with his perceptions and desires. This is considered more as a moral detachment of the will than as an actual "suicide" of the man in his composite dimension[9]. And Plotinus employs many expressions to denote this passionate elevating motion of the will (ἔφεσις, ὄρεξις, πόθος, ὁρμή, ἐπιθυμία), which is constitutive of thinking ("The desire generates thought and establishes it" V, 6, 5, 11). Moral experience is thus contracted to thinking, as for Plotinus virtue, philosophy, love, dialectics, purification, prayer, even the appreciation of beauty, all are but means of ascent to our intelligible fatherland[10].

What is more important than this interdependence of moral experience and διάνοια is that thinking in its truest form (νόησις) is itself identified to a mystical experience. Plotinus had this experience himself and he describes it in IV, 8, 1, 1-10: "Often I have woken up out of the body to my self and have entered into myself, going out from all other things; I have seen a beauty wonderfully great and felt assurance that most of all I belonged to the better part; I have actually lived the best life and come to identity with the divine; and set firm in it I have come to that supreme actuality, setting myself above all else in the realm of Intellect". The accessibility of Intellect by the soul is due to the fact that one of its parts is permanently linked to it: "There is always something of [our soul] in the intelligible" (IV, 8, 8, 1). Hence, the divine Intellect is our truer self and knowledge of God is the outcome of our endeavour to know ourselves. In this process the logical argumentation which has assisted us in approaching the intelligible must be left behind. The soul at the same time both discovers Intellect as the source of logical norms and principles that establish its possibility of reasoning (V, 3, 4, 14), and is compelled to, in O'Meara's expression, "put logical arguments aside on outgrowing their use[11]". ("Wakening from reasoning to the vision of it, as if showing the way to someone who wants to have a view of something. For teaching goes as far as the road and the traveling, but the vision is a task of someone who has already resolved to see" VI, 9, 4, 13-16). For the knowledge of Intellect consists in a supreme identity of the subject of thinking with its object, unlike the long and transitory logical processes of *διάνοια*. It implies thinking an object without any external reference as an integral constituent of a higher self which is also *my* truer self. It is then from this stage that pure thinking could be said to be a sort of mystical experience[12]. As E. Dodds puts it, "in passing from *διάνοια* to *νόησις* we are really passing from scientific or logical to religious thought- that is, to pre-logical, or post logical thought"[13].

If thinking in itself is a sort of mystical experience, is experience capable of accessing the ultimate principle beyond thinking? In VI, 7, 36, 6-21, Plotinus gives an assertive answer: "Whoever has become at once contemplator of himself and all the rest and object of his contemplation, […] no longer looks at it [the One] from the out-

---

[9] Arnou, René, *Le Désir de Dieu dans la Philosophie de Plotin,* Rome:Presses de l'Université Grégorienne, 1967, p. 206.

[10] *Ibid,* p. 53.

[11] O'Meara, *op. cit.,* p. 105.

[12] Hadot, *op. cit.,* p. 11.

[13] Dodds, E. R., Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus. *In:The Ancient Concept of Progress,* Oxford:Oxford University Press, 1973, p. 134.

side, but is near, and that Good is next above him, and already close by, shining upon all the intelligible world. […] And as far as this one thinks that in which one is, he is carried out of it by the surge of the wave of Intellect and lifted on high by a kind of swell and sees suddenly, not seeing how, but the vision fills his eyes with light and does not make him to see something else by it, but the light itself is what he sees. For there is not in that Good something seen and its light, nor Intellect and object of Intellect, but a ray which generates these afterwards and lets them be beside it". It is to be noted that soul approaches the One only as far as it has been "previously" identified to intellect, ("νοῦς γενόμενος αὕτη θεωρεῖ οἷον νοωθεῖσα" VI, 7, 35, 3-5). Thinking is a necessary condition of mysticism; in J. Rist's expression, "there is no short-cut to the One"[14]:"One must become Intellect and entrust one's soul to […] Intellect, that it may […] by this Intellect behold the One" (VI, 9, 3, 23-24). By sharing in the life of Intellect, the soul can participate in both its aspects, namely the thinking Intellect and the loving Intellect. For what is posterior in the experiential realm of the soul's ascent is prior at the ontological level: "Intellect has one power for thinking, by which it looks at the things in itself, and one by which it looks at what transcends it by an awareness and reception, by which also before it saw only, and by seeing acquired intellect and is one. And that first one is the contemplation of Intellect in its right mind, and the other is Intellect in love, when it goes out of its mind "drunk with the nectar"; then it falls in love, simplified into happiness by having its fill; and it is better for it to be drunk […] than to be more respectively sober" (VI, 7, 35, 19-27). Desire and love are prior to thought! The Intellect as a thinking of the One derives from a more primary phase of it as a pure loving desire of the One, an enjoying contact of It in "drunkenness". Thus, at the summit of its mystical experience, the soul coincides with the loving ecstasy, in which thought is primordially generated[15].

However, the problem remains: Is there any reason inherent to the Plotinian system for regarding the mystical experience of union with the One as necessary, or at least plausible? Or do we just have to believe Plotinus that it is so on account of a particular experience? Now, there probably is a systematic reason as well: The soul (and indeed any being) bears some sort of "trace" of the One, namely its fundamental unity by which it can exist as a united whole. And, consistently to the entire Plotinian way of thinking, each derived being should somehow return to its principle and "rest" inside it[16]. Plotinus, asserts our fundamental "kinship" with the One in III, 8, 9, 21-23:"By what sort of simple intuition could one grasp this which transcends the nature of Intellect? […] That is by the likeness in ourselves. For there is something of it in us too". What is more, if the soul's journey so far has been considered as a progressive return to an evermore higher and truer self, can the One be considered as the soul's ultimate Self? This would provide a systematic philosophical reason for the accessibility of the One. But is it is possible to consider the One as a self, given Its character as beyond being and thought? This is exactly what Plotinus asserts in VI, 8, 14, 42:"The One is self beyond being". If the One was not self, a union with It would mean the soul's annihilation. But Plotinus gives us a hint in understanding him as asserting the One's ultimate selfhood in VI, 9, 11, 35-51. "For the nature of the soul will certainly not arrive

[14] Rist, John, *Plotinus, the Road to Reality,* Cambridge:Cambridge University Press, 1967, p. 220.
[15] Hadot, *op. cit.,* p. 26.
[16] Arnou, *op. cit.,* p. 271.

at absolute non-existence. […] It will arrive not at something else but at itself, and in this way, since it is not in something else, it will not be in nothing, but in itself; […] one becomes not substance, but beyond substance by this converse. If then one sees that one has become this, one has oneself as a likeness of that, and if one goes from oneself, as image to original, one has reached the end of the journey". (Similarly in VI, 7, 34, 13-14 and VI, 9, 3, 11-13). Thus, the One seems to be a "principle of pure identity"[17], a culmination of absolute selfhood in Plotinian hierarchy (VI, 8, 21, 32). Consequently, the possibility of mystical union with the One is founded not only on particular experience but on a need of the Plotinian system: We *must* arrive at our more absolute self; no less than this is the final cause of our soul's itinerary in the first place.

But can a self subsist if there is no awareness? Isn't νοῦς the "highest recognizable feature of man"[18]? One could perhaps claim that self in Plotinus is a category wider than thinking or even awareness. If there is no other faculty left to receive the "vision" of the One, maybe the subject of it is a pure self "at its deepest"[19]. And it is a further evidence of the primacy of experience over thinking that this "interiorization" of the One as a principle of the unity of our being is something that we simply experience without being aware of it. (However, in VI, 9, 4, 3 Plotinus speaks of an awareness (σύνεσις) of One as presence παρουσία superior to any knowledge ἐπιστήμης κρείττων. Similarly, in VI, 7, 39, 2 he speaks of an ἐπιβολή which denotes a non self-conscious grasp of Itself). Anyway, this is a difficult problem in the interpretation of Plotinism and it is a part of the wider problem whether Plotinian mysticism can be characterized as "monistic" or "theistic". Plotinus himself seems to be particularly reluctant in VI, 9, 11, 1-16:"He[the seer] was one in himself, with no distinction; […] there was not even any reason or thought, and he himself was not there, if we must even say this; but he was as if carried away or possessed by a god, in a quiet solitude […] altogether at rest and having become a kind of rest". Similarly in VI, 9, 10, 14-21:"So then the seer does not […] distinguish […] two, but it is as if he had become someone else and he is not himself and does not count as his own there, but has come to belong to that and so is one, having joined, as it were, centre to centre. […] This is how we speak of "another". For this reason the vision is hard to put into words. For how could one announce that as another when he did not see, there when he had the vision, another, but one with himself?" In some sense, then, this experience is an ἔκστασις, an abandonment of one's self, a possession (καταληφθείς V, 8, 10, 11), a divine ἁρπαγή or ἐνθουσιασμός (VI, 9, 11, 13). But as J. Rist wonders:"When one surrenders, he surrenders to someone. Can one surrender to himself? […] Does "filled with God" means "filled with the self"?[20]". One plausible answer could be that ἔκστασις is a surrendering of the finite self in order to appropriate an infinite self. But is the latter "we" in the sense of the Plotinian ἡμεῖς? In VI, 9, 11, 22-25 ("But that was […] a being out of oneself (ἔκστασις) and simplifying (ἅπλωσις) and giving oneself over (ἐπίδοσις αὐτοῦ) and pressing towards contact (ἔφεσις πρὸς ἀφήν) and rest (στάσις) "), the union is not only an *ἔκστασις* but also a *στάσις*; that is, not only a self-

[17] O'Daly, Gerard, *Plotinus' Philosophy of the Self. In:Platonism Pagan and Christian,* Ashgate Variorum Collected Studies Series, 2001, p. 91.
[18] *Ibid,* p. 87.
[19] *Ibid,* p. 89.
[20] Rist, *op. cit.,* p. 224.

abandonment (ἐπίδοσις αὐτοῦ), but also an absolute stability of identity. This ultimate simplification (ἄπλωσις) is attainable only through a simplified contact provoked by desire ("ἔφεσις πρὸς ἀφήν"). Thus, the primacy of desire over thinking is confirmed in the former's capacity to elevate us to our most stable identity.

2. Ways of Relation Between Personal Experience and Speculation in Plotinus' Argumentation

Given these metaphysical doctrines, it is equally important to examine how experience is related with the ways through which Plotinus is trying to build his argumentation in order to support his system. We could preliminarily note that such a relation could follow one of the following main patterns: a) Experience could be the cause or starting point for speculation. This means that Plotinus' speculation would be merely an interpretation or a commenting on experience. b) It could be a verification. In that case Plotinus would only conclude the chain of an autonomous reasoning by referring to his personal experience as a confirmation that something which is already established as logically necessary is "as a matter of fact" true. c) The two could be in contrast, in which case a thinker should decide which of the two has priority for the ascertainment of truth. d) The two could refer to different "spheres" of being. In that case experience and reasoning would not meet in the discussion of the same object, but they would either act as a supplement one to the other or they would remain completely unrelated. We will try to find out if one or more of the aforementioned is valid in Plotinus' case by examining particular examples of his argumentation for specific doctrines.

The doctrine in which personal experience is employed par excellence is the theory of the One. What is very peculiar about Plotinus' argumentation on it is that he very often uses expressions (like δεῖ, χρή, ἀναγκαῖον) which denote a compelling logical necessity to accept the One as an ontological presupposition of the All[21]. For example in III, 9, 4, 7:"There must (δεῖ) be One before all things"; in V, 6, 3, 2-3:"There can be no (οὐ δύναται) many if there is not a One"; in VI, 9, 5-26:"there must (δεῖ) be something before Intellect" etc. Plotinus does not appeal to experience, but to the self-evidence of a principle which is so universal that it becomes necessary. Plotinus is rather a dogmatic than a mystic; he maybe accused of exaggerating arguments of the "regressio ad absurdum" type, or of "begging the question", but he can hardly be accused of subordinating logic to the partiality of experience. Indeed, the latter can be authoritative only for the fragmentary individual and can have general validity only by analogy and comparison. It is much safer to be grounded on the necessity of λόγος. And λόγος is for Plotinus the placing of each thing in its appropriate grade inside the integrity of ontological hierarchy, the considering of things "sub specie universitatis"[22] by rediscovering their connection and interdependence. But then, if the existence of the One can be demonstrated as a unity which is the logical presupposition of plurality and an Absolute which is the condition of the relative, the experience of it comes only after the conclusion of the logical itinerary as a verification of its truth. In E. Dodd's terms, all that the experience of unification does is to "assure that the One as an outcome of regressive dialectic is no hollow abstraction, that the minus signs of the via negativa

[21] Arnou, *op. cit.,* p. 23.
[22] *Ibid,* p. 117.

are in reality plus signs"[23]. Plotinus definitely "did not invent"[24] the concept of the One in order to interpret an indeterminate experience. Such a use of experience as a verification is evident in VI, 7: After a thorough description of its ontological status (VI, 7, 17-34) by exhaustive use of rational argument, it is only in VI, 7, 36, 10 that Plotinus makes his characteristic appeal of the "whoever" type ("whoever has seen it, knows what I am saying"I, 6, 7, 2-12/VI, 9, 9, 37-60) to experience. However, in VI, 7, 36, 3 ("We must speak of the One starting from that[experience] but proceeding by rational discourse") experience is regarded as a starting point of reflection. Nevertheless, it is this indispensability of the "proceeding by rational discourse" (διὰ λογισμῶν) which guarantees that experience is not an exclusive cause of argumentation, but rather an impulse which stimulates it. Both are needed for philosophy: In H. Armstrong's expression, "a philosopher could not maintain himself on the level of noetic awareness from which alone it is possible to rise to mystical union, without continually translating his noetic insights dianoetically into rational discourse"[25].

In VI, 9, 4, 29-35 Plotinus conceives experience and discursive reasoning as alternative and complementary ways of proving the truth, of which the former is appropriate for those who have indeed reached the higher level of the experiential ascent, while the latter is necessarily employed for those who, remaining riveted on the lower realms, still have a chance of approaching it by demonstration: "When someone is as he was when he came from [the One], he is already able to see as it […] ; but if someone is not yet there […] let him […] try to depart from all things and be alone, but as for what he disbelieves […] let him reason like that (ὧδε διανοείσθω) …". In an Aristotelian fashion, there is a different point of perspective between ontology and gnosiology: Experience has an ontological primacy, while reasoning has a gnosiological one from the point of view of the limited human soul. (Similarly in III, 8, 9-11/V, 3, 17). Plotinus felt that, even though experience constitutes the most secure possession of truth, it never spares him the intellectual trouble of demonstration by reasoning. On the contrary, the ontological continuity among the different grades of being guaranteed that a "translation" from νόησις to διάνοια was possible and indeed, -from the point of view of the philosopher's task-, necessary. Thus, argumentation was not only a grounding of truth, but also, -and perhaps more-, a "conveying" of it by the "privileged" who had an experiential intuition of it to the "lot" of people who lacked it. The former would already "necessarily" (ἀνάγκη) know what Plotinus was insinuating; it was the latter that had to be convinced (πειθώ) :"Those who have had a contact of this kind would know that thinking cannot pertain to [the One]; but we do need to add some words of encouragement to what has been said, if discourse can indicate it in anyway at all. Necessity must have persuasion mixed with it" (VI, 7, 40, 1-5).

Of course, one can always be suspicious and raise, with H. Armstrong[26], the question: In the case that arguments were proved to be insufficient, what would be Plotinus' spontaneous reaction? Would he change his doctrine? Or, given that he was already convinced by experience, -that is before embarking in speculation-, he would

[23] Dodds, *op. cit.,* p. 137.
[24] *Ibid,* p. 137.
[25] Armstrong, Hilary, Tradition, Reason and Experience in the Thought of Plotinus. *In:Plotinian and Christian Studies,* London:Variorum Reprints, 1979, p. 183.
[26] *Ibid,* p. 193.

just try desperately to find another more suitable argument? Indeed, in some instances Plotinus seems to be using heterogeneous and even contradictory arguments to elaborate what must have been for him an experiential certitude (for example in his theory of divine providence[27]). But whether this is the case can only be an evaluation of the reader. Plotinus himself felt that if something was true as ascertained by a higher level of unitary experience (not just an individual "feeling") there *had* to be some arguments for its demonstration which it was the philosopher's duty to discover.

Moreover, a similar evocation of necessity by arguments of a "there must be" (δεῖ) type is applied for the depiction of the reality of Intellect[28]. Some examples (in our rendering) : There must (δεῖ) be something not corrupted by time; but soul is subject to affections, and thus subject to time; therefore, there must be something before soul, namely Intellect (V, 9, 4, 13-15). There must (δεῖ) be something "which does not come into being or perish", "a nature immortal of necessity (ἐξ ἀνάγκης) "; therefore there is a νοῦς independent from the material world (IV, 7, 9). There must be an absolute truth; but this can be achieved only by an identity of the object of intellection with its subject; therefore there exists such an identity in νοῦς, which has the intelligibles inside it (V, 5, 1-2). It seems then that Plotinus often uses a dogmatic evocation to necessity for ascertaining his doctrines, experience to confirm them and reasoning only to remove the objections that may be raised against them[29].

However, in IV, 8, 1, -which we have already examined-, a personal experience of νοῦς seems to be the starting point in order for Plotinus to establish the doctrine that the "there is always something of the soul in the intelligible" (IV, 8, 8, 2-4). But this doctrine expresses a personal view of Plotinus that is in contrast to the mainstream Platonic opinion as is acknowledged in IV, 8, 8, 1 ("παρὰ δόξαν τῶν ἄλλων"). It is not fortuitous, then, that Plotinus had put his personal experience at the beginning as a starting point of his speculation (IV, 8, 1, 1) : A certain sense of "doubleness" had been a strong experiential motive for Plotinus to philosophize[30] (see VI, 7, 12, 23-30/VI, 7, 15, 24-30). We do not arrive to νοῦς by merely inferring it as a presupposition of the sensible; we are "awakened" to it as to our truer self. And this "awakening" is an experiential awareness of our identity with the intelligible, which lies in the basis of every "propositional" process of speculation. But in itself it is not "yet" propositional[31].

Conclusion

In summarizing, one can say that in Plotinus' argumentation, personal experience is used mostly as a **verification** and confirmation of his speculation (eg. VI, 7). His reasoning often has a very dialectical outlook (a Platonic remnant?), as he usually examines thoroughly many different views before refuting them in favour of his own. However, he also indulges in logical leaps, as he is fond of a type of "there must be" (δεῖ) arguments, that is arguments founded on the intrinsic hierarchy of his system. But, even when dogmatic, Plotinus is not a mystic that would abolish philosophical

[27] *Ibid,* p. 178.
[28] Arnou, *op. cit.,* p. 31-32.
[29] *Ibid,* p. 271.
[30] Armstrong, *op. cit.,* p. 182.
[31] Rist, John, Back to the Mysticism of Plotinus:Some More Specifics. *In:Journal of the History of Philosophy, Volume XXVII (1989),* p. 191.

speculation. In some cases he is also using experience as a **starting-point** for speculation (eg. VI, 7, 36, 3/IV, 8, 1/VI, 7, 12, 23-30/VI, 7, 15, 24-30). This does *not* mean that personal experience is an exclusive cause of his speculation, because he is *always* considering reasoning as indispensable. Experience is rather an impulse or a motivation for his speculation, especially in issues which have been dealt less satisfactorily in the precedent Platonic tradition. Furthermore, personal experience is related to speculation as its **supplement** (eg. VI, 9, 4, 29-35/III, 8, 9-11/V, 3, 17/VI, 7, 40, 1-5). Again, this does *not* mean that experience and speculation are operating within different spheres in complete independence the one of the other. They rather form a unified path of approach to the truth, in which logical speculation (as διάνοια) is subordinated to a mystical experience which (either as νόησις or as ἐπαφή) constitutes a more sublime access to the Intellect and the One. For this reason it is necessary to complement speculation by an appeal to experience. But at the same time speculation and experience maintain a fundamental affinity both in their character as a unification and "interiorization" of beings and in their goal. Thus, there must *always* be a "translation" of the ineffable experience in speculative discourse. This practically means that the philosopher can never have an excuse for "skipping" reasoning.

These basic ways of relation are rooted in the corresponding modes in which experience and thinking are connected in Plotinus' philosophical system. In the latter we can distinguish three levels of experience that are in relation to respective grades of thinking:a) moral experience as *κάθαρσις*, *ἀρετή* and *ἄσκησις* has a **mutual causality** with thinking: The former are necessary for an "existential" turning away from the chaotic multitude of the sensible realm and, thus, make thinking possible. But as the latter is elevating the thinking self, moral experience is transformed from the acquisition of virtues, which are not ends in themeselves ("civic"-"cathartic" virtues), to god-likeliness, which is the true goal of ethics. b) In νόησις, personal experience and thinking are **identified**. For νόησις is an immediate intellectual awareness, which constitutes both the true "essence" of "integral" thinking and something not transmissible in terms of discursive speculation; thus, something for which one can speak only by evoking an experience. c) In mystical union with the One, experience by-passes thinking but at the same time it constitutes the latter's **goal**, because this union is what the thinking had always been striving after, namely an ultimate unification within an absolute selfhood.

Bibliography

Armstrong, Hillary A., (*tr) Plotinus, The Enneads, in Seven Volumes,* Cambridge Massachussets: Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1966-1988, London: William Heinemann Ltd.

Armstrong, Hilary A., Form, Individual and Person in Plotinus. *In: Plotinian and Christian Studies,* London: Variorum Reprints, 1979.

Armstrong, Hilary A., Tradition, Reason and Experience in the Thought of Plotinus. *In: Plotinian and Christian Studies,* London: Variorum Reprints, 1979.

Arnou, René, *Le Désir de Dieu dans la Philosophie de Plotin,* Rome: Presses de l' Université Grégorienne, 1967.

Dillon, John M., An Ethic for the Late Antique Sage. *In:* Gerson, Lloyd P., ed., *The Cambridge Companion to Plotinus,* Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Dodds, E. R., Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus. *In: The Ancient Concept of Progress, and other Essays on Greek Literature and Belief,* Oxford: Oxford University Press, 1973.

Edwards, Mark, *Neoplatonic Saints: the Lives of Plotinus and Proclus by their students*, Liverpool: Liverpool University Press, 2000.

Gerson, Lloyd P., *God and Greek Philosophy, Studies in the Early History of Natural Theology,* London and New York: Routledge, 1990.

Gerson, Lloyd P., *Plotinus,* London and New York: Routledge, 1994.

Hadot, Pierre, L'Union de l' Ame avec l' Intellect Divin dans l' Expérience Mystique Plotinienne. *In:* Boss, G., and Seel, G., eds, *Proclus et son Influence, Actes du Colloque de Neuchâtel, Juin 1985,* Zürich: Éditions du Grand Midi, 1987.

Henry, P., Une Comparaison chez Aristote, Alexandre et Plotin. *In: Les Sources de Plotin, (Entretiens sur l' Antiquité Classique, Tome V),* Geneve: Fondation Hardt, 1960.

Mamo, Plato, Is Plotinian Mysticism Monistic? *In:* Harris, R. Baine, ed., *The Significance of Neoplatonism,* Norfolk, Virginia: International Society for Neoplatonic Studies, Old Dominion University, 1976.

O'Daly, Gerard, *Plotinus' Philosophy of the Self*, Shannon, 1973, reprinted in O' Daly, Gerard, *Platonism Pagan and Christian, Studies in Plotinus and Augustine*, Ashgate Variorum Collected Studies Series, 2001.

O'Meara, Dominic J., *Plotinus: An Introduction to the Enneads,* Oxford: Clarendon Press, 1993.

Remes, Mari Pauliina, *Individuals, Persons, Selves: The Self as Conscious Thinker in Plotinus,* MPhil thesis, King's College, London, Department of Philosophy, 2001.

Rist, John M., Back to the Mysticism of Plotinus: Some More Specifics. *In: Journal of the History of Philosophy, Volume XXVII (1989).*

Rist, John M., *Plotinus, the Road to Reality,* Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

Sells, Michael A., *Mystical Languages of Unsaying*, Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

Wallis, Richard T., Νοῦς as Experience. *In:* Harris, R. Baine, ed., *The Significance of Neoplatonism,* Norfolk, Virginia: International Society for Neoplatonic Studies, Old Dominion University, 1976.

Philotheos **10** (2010) 137-152

Mary C. Sheridan
St. Elias School of Orthodox Theology, Media, PA, USA

Sophia as Savior in Gnostic Theology

Part I: Introduction and Background

Introduction

In a previous article, presented in *Theandros* in two parts, I discussed the changeover from the use of the feminine/*Sophia* to the masculine/*Logos*. In particular, Part One of "Gender Issues Attendant upon the Transition from the Feminine *Sophia* to the Masculine *Logos*" dealt with the feminine as goddess in the Ancient Near East before and outside the Old Testament, in the Old Testament, and in the first to third centuries C.E. This last aspect of the feminine/goddess concentrated on the Jewish Hellenistic writers Philo and Josephus. Part Two of the *Sophia/Logos* paper concentrated on the paradigm shift from the feminine to the masculine.[1] Part Two also discussed the Gnostics briefly, concentrating on Valentinus. Clement of Alexandria and Origen were discussed in regard to their attitudes toward various groups they called heretical and which we now call Gnostic.

This paper is in some ways an extension of the *Sophia*/Logos paper(s); it will discuss in depth the goddess in those materials that are sometimes called Gnostic.[2] This paper also will be presented in two parts. Part I will discuss the background issues and general concepts concerned with the topic of "Sophia as Savior in Gnostic Theology."[3]

A note on terminology: I have chosen in this paper to use the term "Gnostic" and not to use the term "Gnosticism." My basis for this choice is that Clement of Alexandria himself often spoke of the Man of Knowledge (*gnôsis)*.[4] One can then take a "jump" (as translators have done) to the use of the term "Gnostic," instead of the term "Man of Knowledge." I choose to follow Meyer's cogent argument regarding the spe-

---

[1] These two articles were published in *Theandros*, Volume 4, No. 1, Fall 2006 and Volume 4, No. 3, Spring/Summer 2007. They are titled "Gender Issues Attendant upon the Transition from the Feminine *Sophia* to the Masculine *Logos*," Part I and Part II. See www.theandros.com.

[2] For a full discussion of the scholarly debate surrounding the use of the term "Gnostic," and the derivative term "Gnosticism," please see M.A. Williams, *Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999); Karen L. King, *What Is Gnosticism?* (The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2003); and Marvin Meyer, *The Gnostic Discoveries: The Impact of the Nag Hammadi Library*, HarperCollins Publishers, New York, 2005).

[3] Part II will discuss Sophia as Savior in Gnostic Theology in specific Gnostic documents, notably the Sethian Gnostic works and the Valentinian Gnostic works.

[4] See "Clement of Alexandria and the People of Knowledge" *Theandros*, Spring/Summer issue, Volume 5, Number 3.

cific difference between the terms "Gnostic" and "Gnosticism"; thus I *will* use the term "Gnostics" but avoid the use of the derivative "Gnosticism.[5]

In addition, Marvin Meyer tells us:

> To the present day the Mandaeans in the Middle east and throughout the world speak of themselves as *Mandaye*, or 'knowers,' that is gnostics, possessors of *manda* or gnosis….If these people call themselves gnostics and understand themselves to be gnostics, do they not deserve the benefit of the doubt?[6]

It should furthermore be noted that the *Mandaye* as a group are still extant. As late as November 2008 there was an article in the *Chicago Tribune* that dealt with this ancient group of People of Knowledge (Gnostics) regarding how they have been affected by the war in Iraq. Many of its adherents, known as the Mandeans, are refugees and have fled from persecution. Those who have not been killed in the war have gone to Syria, Jordan, Sweden, Australia, and even America. Of the group in America about "3000 Iranian Mandeans have been granted asylum…in Texas."[7]

Background Gnostic Scriptures

In the first three centuries C.E. Gnostic materials ranked on a level with the Scriptures we call the Canon. It took a few hundred years for the Church Fathers to decide the scriptural Canon as we know it now. In this period many writings circulated among the various Christian groups. Some of the issues of this period involved the development of Christianity and the determination of what its Scriptures would be.

King notes[8] that from the standpoint of the documents as such (as opposed to Meyer's comments above about people who call themselves "knowers" or Gnostics),

> the term 'Gnostic' is an anachronism…stemming from hindsight. It [the term "Gnostic" as applied to particular documents] belongs to modern attempts to classify certain types of ancient Christianity as heresy, but the lines of orthodoxy and heresy were not so clear in the second to third centuries when these texts were composed.

King notes that we must "attempt to place ourselves in the midst of debates [in the second and third centuries] whose outcome was not yet certain."[9]

Karen King also notes the following about the 180 years after Christ's death: Early Christianity[10]

– "hotly debated the meaning of Jesus' teachings and his violent death."
– "experimented with ways of organizing their communities and determining who should be in charge."
– "disagreed about the roles of women and slaves."
– "constructed boundaries between themselves and others in different ways, especially with regard to Judaism and Roman power."

---

[5] However, some authors I quote do use the term "Gnosticism"; when I quote them or refer to them, of course, I will use the term. See Meyer's *Gnostic Discoveries*, Chapter 2 for his discussion of these terms.

[6] Meyer, *Gnostic Discoveries* p. 41. It should be noted that Irenaeus of Lyon also used the term "Gnostics"; however, his use of the term was derogatory. I choose to use the term in the positive sense as indicated above.

[7] For the full text of this article see the *Chicago Tribune*, November 16, 2008, Section 1, Nation and World, p. 9. Online see: http://www.chicagotribune.com/news/nationworld/chi-iraq-sect_slynov16,0, 2015980.story. Also see http://www.Chicagotribune.com.

[8] Karen L. King, *The Secret Revelation of John*, (Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2006) 2.

[9] King, *Secret Revelation*, p. 2.

[10] King, *Secret Revelation of John*, p. 1.

– "developed distinct ways of contesting orthodoxy and heresy and in so doing they created discourses of identity and differences that would pervade the West for millennia to come."

We now know of discoveries at Qumran, Oxyrhynchus, Nag Hammadi, and other places; these materials have been variously referred to as Gnostic texts or Gnostic discoveries. There were a lot of different writings that circulated among different groups of Christians.[11] Not all writings were circulated among all Christians. Some writings circulated in particular areas; others were more widespread. Yet, these writings were regarded as Scriptures among the groups in which they circulated. In addition, various groups often disagreed with, and even outright rejected, writings other groups revered.[12]

Just what were these writings about? In general some of them referred to stories that related to and elaborated on the *Genesis* story. These stories are often referred to as the "Gnostic Myth." Other writings relate to and/or presuppose advanced knowledge of this Gnostic material. Still other materials were portions of what the people of the first three or four centuries C.E. simply found helpful spiritually. All of these materials were part of what we today could call the syncretistic mix of the time: This syncretistic myth was not regarded as such but was simply a part of the thought and culture of the time of the first centuries C.E. To get to the portion of the Gnostic Myth that involves Sophia, we must first examine the Gnostic myth. There were three main influences on the Gnostic myth: the Hellenistic, the Jewish, and the Egyptian influences.

The Gnostic Myth in General

Hellenistic Influences on the Gnostic Myth

Different scholars have different emphases and different approaches to the Gnostic Myth. This paper will examine only the major Gnostic scholars and their thought concerning the Gnostic Myth. First, we will examine the generally prevailing Greek ideas that underlay the Gnostic Myth.

It should be said "up-front" here that in this paper the explanation of Greek philosophical ideas includes only those points that impact the discussion of the Gnostic myth, and the materials that influenced the thinking of the early Christian Gnostics.

---

[11] There was also some material that has been only conjectured to have existed by scholars but for which there is solid evidence: Namely, the "Sayings Gospel" called Q. See John S. Kloppenborg Verbin, *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel*, (Minneapolis, MN, Fortress Press, 2000) and *The Sayings Gospel Q in Greek and English: with Parallels from the Gospels of Mark and Thomas,* eds, James M. Robinson, Paul Hoffman, John S. Kloppenborg, Milton C. Moreland, (Minneapolis, MN, Fortress Press, 2002). However, these materials, since they are not part of the Gnostic materials as such, will for the most part not be discussed in this paper. These materials are more closely connected to the New Testament than to any Gnostic materials.

[12] For something of a modern day parallel to this situation see John L. Allen's interview of Cardinal Franc Rodé. The Cardinal points out the difficulties Roman Catholics who remained under Communist control until the fall of Communism in the late twentieth century have with adjusting to the changes made in the Church as a result of Vatican II. These difficulties are such that Roman Catholics who remained under Communism consider the Vatican II changes to be a crisis in the Church and wish to return the Church to what and how they had known it under the persecution of the Communists. That is, these groups wish to return the Church to its pre-Vatican II state. See *The National Catholic Reporter"* article "The Man at the Center of the Storms," by John L. Allen, Jr., October 30, 2009, at www.ncronline.org/news/man-center-storms.

Kurt Rudolph

Kurt Rudolph[13] plainly states that the "Church Fathers…were conscious of what was for them the frightening variety of gnostic teachings….the variety of theories and speculations is confusing and discouraging."

I must confess that at times trying to "make sense" of the Gnostic myth also turns out to be disheartening as one begins to think, "I'll never understand this." One of the "tricks" in understanding this myth is to remember and pay particular attention to the proliferation of names that represent different aspects of the same being. To further add to the confusion, one must also keep in mind that at times there will be different spellings of the same name. Yet this confusing aspect of "naming" different aspects of a being is not peculiar to the ancients. We ourselves have a similar approach to "naming" things—except we may use it in different situations. For instance, the words that represent water falling from clouds can variously be called rain, mist, drizzle, snow, sleet, or hail. Each of these words represents particular circumstances in which water falls from clouds and the water's own peculiar characteristics in the situation. If we keep our own variety of naming in mind (albeit in very different circumstances than the Gnostics used varieties of names for the same thing), we will not find this peculiar aspect of the proliferation of names for the same being all that strange.

Rudolph also notes: "There was no gnostic canon of Scripture." To prove this point, Rudolph points out that "several divergent versions of the same document can be found side by side….The gnostics seem to have taken particular delight in bringing their teachings to expression in manifold ways, and they handled their literary production with great skill." Rudolph[14] further notes that the "central myth…of Gnosticism" is the idea of the presence in man of a divine "spark"…, which has proceeded from the divine world and has fallen into this world of destiny, birth and death and which must be reawakened through its own divine counterpart in order to be finally restored. The idea…is ontologically based on the conception of a downward development of the divine whose periphery (often called *Sophia* or *Ennoia*) has fatally fallen victim to a crisis and must—even if only indirectly—produce this world in which it then cannot be disinterested, in that it must once again recover the divine 'spark' (often designated as *pneuma*, "spirit").[15]

Hans Jonas

Taking a different approach, Hans Jonas[16] states that the "presence of many writings of quite different affiliations[17] shows the openmindedness, the feeling of solidarity, or the mutual interpenetration, which must have been the rule among the Gnostics at large."[18]

---

[13] Kurt Rudolph, *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*, trans. Robert McLachlan Wilson, (1977, Harper San Francisco, 1987). Material and quotes that follow are from Rudolph, p. 53 unless otherwise indicated.

[14] Rudolph, p. 57.

[15] Rudolph, p. 57. Rudolph here states he is following the "suggestions" of the Congress on the Origins of Gnosticism in Messina in 1966. Rudolph, p. 56.

[16] Hans Jonas, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God & the Beginnings of Christianity*, Third edition, (1958, Beacon Press, Boston, Massachusetts, 2001) 293.

[17] According to Meyer *Gnostic Discoveries* pp. 173-209 the term "affiliations" here refers to such groups as those who called themselves Sethian, those who called themselves Valentinian, those that "reflect gnosticizing ideas" (p. 178) (for instance, the "School of Thomas,") and those materials that reflect Jewish and Greek influence on gnostic themes (p. 185), those materials that can be identified as apocalyptic texts,

Marvin Meyer

Marvin Meyer states that in the Gnostic myth, "if we are to be precise in our language, it is inappropriate to…even suggest that the divine 'exists' "[19] Meyer goes on to note that in some Gnostic documents, what might be called the "main god," the god above all other gods is referred to "paradoxically as the 'nonexistence being.' "[20] But what could this contradiction in terms possibly mean? Edward Moore[21] explains that Plato's *Republic* speaks of the God "beyond being," an *oousios* [a substance of some kind], an "*agnostos theos* [unknown god], that is, "the god beyond being." Thus, this description of God is that of an indescribable being who is beyond being.

John Dillon

Dillon tells us that in these early Christian centuries of which we are speaking, Eudorus of Alexandria maintained that the Pythagoreans "postulated first a Supreme Principle which they called The One, [this would be the "nonexistent being"] and below that a pair of opposites, a Monad and a Dyad, the Monad representing Form, [and] the Dyad [representing] Matter."[22] Dillon continues: "The working of the monad on the dyad produces the world of Forms or Ideas…reason-principles or *logoii* (or, collectively, as the *Logos*) [which] create the material universe"[23]and Philo found "various identifications for these principles in the Septuagint."

Dillon also tells us that "besides the first principles [the "nonexistent being", the monad, and the dyad], there is, as an intermediate and mediating entity, the World Soul….described in the *Timaeus*."[24] However, Philo and Plutarch, developed a figure "responsible for multiplicity; and thus for all creation."[25] Philo used the figure of Sophia "who is interchangeable with the Dyad"; thus Philo used the figure of Sophia to represent Matter.

Dillon[26] explains: "It is generally asserted that what chiefly distinguishes the Gnostic attitude from main-line Platonism is a conviction that this world is not only imperfect…but the creation of an evil entity, and that we are totally alien in it." Dillon concludes then "a radically world-negating philosophy must arise from this basic position." He further notes another "salient characteristic of Gnostic systems, the riotous proliferation of entities and levels of being. Every action, every thought of the higher powers becomes hypostatized, and can sometimes even generate offspring itself." Dillon notes: "All emotions [of the higher powers] become objectified and take on an existence of their own outside the universe (*pleroma*)." Dillon notes that the "basic framework of the [Gnostic myth] system…is…reminiscent of the Pythagorean metaphysics."

---

materials that have Greek philosophical influence (p. 195), those materials that have Egyptian Hermetic influences, and other materials that can only be called "gnostic."

[18] Jonas, p. 293.

[19] Meyer, *Gnostic Discoveries*, p. 92. Meyer here refers to The Secret Book of John.

[20] Meyer, *Gnostic Discoveries*, p. 92. Meyer here quotes the Sethian text, "The Three Steles of Seth."

[21] Edward Moore, personal communication, January 2008.

[22] John Dillon, *The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 220* (1977, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1996) 126. (In effect, there is a "trinity" here.)

[23] Material and quotes that follow are from Dillon, p. 128 unless otherwise indicated.

[24] Dillon p. 45.

[25] Material and quotes that follow are from Dillon, p. 46 unless otherwise indicated.

[26] Material and quotes that follow are from Dillon, p. 385 unless otherwise indicated.

Bentley Layton

Beyond this concept described above, Layton describes the Gnostic myth as the "literary creation of theological poets—an elaborate theological *symbolic* [emphasis added] poem."[27]

Layton explains in depth that the "Classic Gnostic Myth"[28] (called by other scholars "Sethian"[29]) has "four acts."

Act One deals with the "expansion of a solitary first principle (god) into a full, nonphysical (spiritual) universe; [30] it is also referred to as ' "the parent of the entirety.' " This spiritual universe may also refer to the Neoplatonic doctrine of *plenum formarum*, according to which the production of all grades of possible existents would be a logically necessary consequence from the assumption of an omnipotent and benevolent first principle. Such a chain of graded beings would extend from the most perfect first principle down to the least perfect being at the bottom.[31]

Act Two of the Gnostic myth deals with the "[c]reation of the material universe, including stars, planets, earth, and hell." Included in this Act Two is the "[t]heft and loss of some of that power into the hands of a nonspiritual being ('Ialdabaōth')"[32] [sometimes spelled Yaldabaoth]. Layton tells us that this "part of the myth is clearly modeled on Plato's myth of creation found in *The Timaeus*." Ialdabaōth, according to the myth, "makes a universe out of matter….an elaborate structure of material aeons (realms), i.e., planets, stars, and heavenly spheres, populated by the Craftsman's offspring, which are called 'rulers,' 'authorities,' 'powers,' 'demons,' 'angels,' etc." It was Philo's concept that this myth was basically the same story as is in *Genesis*. The Gnostics considered Ialdabaōth to be "morally ambivalent"; he "loves the good [but] he is fatally flawed by ignorance and self-centeredness."

Act Three[33] concerns the "[c]reation of Adam, Eve, and their children." The subplot to this act is the [d]eception of the thief, leading to transfer of the power to a part of humanity (the 'gnostics')." Layton also notes[34] in Act Three that the rest of the myth concerns the efforts of wisdom, aided by higher aeons of the spiritual universe, to regain the stolen power. Although Ialdabaōth is lured into surrendering it, in the process Adam and then a human race are created; and the stolen power becomes dispersed in successive generations, whom Ialdabaōth's offspring enslave by creating destiny and a malevolent spirit of deception.

Act Four, according to Layton,[35] then considers the "[s]ubsequent history of the human race" and the subplot is the "[g]radual recovery by the divine of the missing power as gnostic souls are summoned by a savior and return to god."

Jewish Influences on the Gnostic Myth

So far, we have reviewed the Greek/Hellenistic influence on the thinking of the Gnostic

[27] Bentley Layton, *The Anchor Bible Reference Library: The Gnostic Scriptures: A New Translation with Annotations and Introductions* (1987, Doubleday, New York 1995) 12.
[28] Material and quotes that follow are from Layton, pp. 12-14 unless otherwise indicated.
[29] See Marvin Meyer, *Gnostic Discoveries*, pp. 173-209.
[30] I am reminded of the "Big Bang Theory" of present day cosmology.
[31] Layton, p. 75, note 96a.
[32] Material and quotes that follow are from Layton, pp. 15-16 unless otherwise indicated.
[33] Material and quotes that follow are from Layton, p. 13 unless otherwise indicated.
[34] Layton, p. 17.
[35] Layton, p. 13.

Christians. Many of the Gnostic Christians were Jews. What was the Jewish influence on the development of Gnostic thought—in particular on the development of Sophia/Wisdom?

Taussig[36] states that during the fourth to first centuries B.C.E., "Judaism elaborated its most articulate expression of female divinity in the figure of Wisdom/Sophia. Here in a consistently patriarchal tradition, a powerful divine female persona made a dramatic appearance." Thus, it took some four hundred years for this female figure to reach her full expression in this Jewish literature. Two books specifically deal with Wisdom/Sophia: *Ecclesiasticus*, also called the *Wisdom of Jesus the Son of Sirach*[37] and *Proverbs*.

Taussig tells us that in *Sirach* 1.19, "The Lord and Wisdom/Sophia seem to be imaged…as king and queen, royal consorts."[38] Specifically" "He rained down knowledge, a discerning comprehension, and he exalted the glory of those who held her fast." One can see hints of the Gnostic myth to come in the whole of chapter 24 of *Sirach*. Wisdom dwells with the "assembly of the Most High" (2.2); she herself, alone, dwells and knows heaven, the abyss, the sea, the "whole earth" and "every people and nation" (24.5-6).

Furthermore, Taussig points out that, in *Sirach* 6.30 and 21 Wisdom/Sophia becomes royal clothing for the sage. There is also, earlier in this passage (6.27), a sense of the sage encountering Wisdom/Sophia as a person; "Search out and seek, and she will become known to you."

There is the passage of *Proverbs* 8.22-30 that is reminiscent of Hellenistic and even Platonic influences (by way of the *Timaeus*). Specifically:

> The Lord created me at the beginning of his work, the first of his acts of old. Ages ago I was set up, at the first, before the beginning of the earth. When there were no depths I was brought forth, when there were no springs abounding with water. Before the mountains had been shaped, before the hills, I was brought forth….then I was beside him, like a *master workman* [emphasis added].

Egyptian Influences on the Gnostic Myth

The Egyptians too played their part in influencing the Gnostic Myth. Fowden[39] points out that, "in cultural terms Egyptianism, instead of being submerged by Hellenism, exercised so strong a gravitational and assimilative pull on" the Greek culture as transported to Egypt that the product of the interaction between the Greek culture and the Egyptian culture "was at least as much Egyptian as Greek. No where was this truer than in matters of religion." Yet, paradoxically, while Egyptian influence on the Gnos-

---

[36] *Studies in Antiquity and Christianity, Women and Goddess Traditions: In Antiquity and Today*, ed. Karen L. King; Hal Taussig, "Wisdom/Sophia, Hellenistic Queens, and Women's Lives" (Fortress Press, Minneapolis, 1997), 264.

[37] The name of this book is often simply abbreviated *Sirach* , and it is considered part of the Jewish apocrypha. However, the book of *Sirach* became known in the "Latin Church during the third century A.D." as *Ecclesiasticus*—" 'The Church Book' "; this book is accepted by the Roman Catholics as part of its scriptural canon. See *The New Oxford Annotated Bible*, Revised Standard Version, eds. Herbert May and Bruce Metzger, (1965, Oxford University Press, New York, 1977), "The Apocrypha, p. xii and "Introduction" to *Sirach* p. 128. All biblical quotes are from *The New Oxford Annotated Bible*,

[38] Material and quotes that follow are from Taussig, p. 264 unless otherwise indicated.

[39] Garth Fowden, *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, (1986, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1993) 14.

tic Myth was real, its influence was likely more subtle than the influence of either the Jews or the Greeks.

Egyptian thought influenced the Gnostic Myth in these areas:

1) through the concept of *gnôsis* itself.

2) through Egyptian influence on the Jewish writings. Or was it the Jewish influence on Egyptian writings? (See below for the complexity of this dual, syncretistic influence.)

3) through Egyptian influence on the acceptance of women in "both ordinary life and in state affairs";[40] and

4) through the influence of the secret rites of the Egyptians on Gnostic rites.

Let us look at these points individually:

One: Egyptian influence on the concept of *gnôsis* itself: Fowden tell us: "Religious belief…was an element of the Egyptian identity which proved especially resistant to fusion with imported Hellenism."[41] Fowden does note the fact that there surely was a tendency toward syncretism between Egyptian and Greek gods and gives several examples of what he terms "subtle theological fusion."[42] However, he also states that in "Greek and Roman Egypt"[43] there was an "independence and tenacity of the native Egyptian religion [that] precluded a true union of the two traditions." Fowden specifically states that the balance of this syncretistic union was heavier on the Egyptian than on the Greek side. The Egyptian contribution consisted of the concept of "divinization" or the "divine spark." This concept was also "common in Jewish and Christian usage."[44]

But to understand this contribution we must first have a basic understanding of one of the main Egyptian gods, Hermes Trismegistus.[45] Hermes (the Greek god) was Egyptianized through his assimilation to Thoth (the Egyptian god). Fowden notes[46] that Thoth was known throughout the Roman world as " 'the Egyptian' *par excellence."* Fowden states further: "To some extent this intermingling of Egyptian and Greek theology and Hellenistic philosophy produced a sum that was greater than its parts."[47]

If the Egyptian contribution to Gnosticism lost little of its "Egyptianism" in the blending process that is syncretism, exactly what did the Egyptian religion(s) contrib-

---

[40] C.J. Bleeker, "Isis and Hathor, Ancient Egyptian Goddesses," *The Book of the Goddess Past and Present: An Introduction to Her Religion*, ed. Carl Olson (1983, New York, Crossroad, 1985) 29.

[41] Fowden, p. 18.

[42] Fowden, pp. 18-19.

[43] Material and quotes that follow are from Fowden, p. 19, unless otherwise indicated.

[44] Material and quotes that follow are from Fowden, p. 24, unless otherwise indicated. One might also note here the place of the Jews in Egypt for centuries from the time of Jacob's son Joseph. Through these centuries the Jews established their religion in Egypt, particularly in the area around Elephantine. See *The Ancient Near East, Volume I: An Anthology of Texts and Pictures*, ed. James B. Pritchard (Princeton University Press, United States of America) especially Chapter V ANET 222-223 [p. 170], Chapter VIII, ANET 320-322, [p. 209-214], and Chapter XII ANET 483-490 [pp 262-282] and ANET 491-492 [pp. 262-285].

[45] The main work connected with the god Hermes Trismegistus is the *Corpus Hermeticum*. See *Hermetica: The Greek* Corpus Hermeticum *and the Latin* Asclepius *in a new English translation, with notes and introduction*, trans. Brian P. Copenhaver, (1992, Cambridge, United Kingdom, Cambridge University Press, 2000).

[46] Material and quotes that follow are from Fowden, p. 24, unless otherwise indicated.

[47] It should be noted that this is a much abbreviated account of Hermes Trismegistus and the Egyptian/Hellenistic syncretism. For a complete discussion see Copenhaver and Fowden. See also "Gender Issues Attendant upon the Transition from the Feminine *Sophia* to the Masculine *Logos*, Part II, footnote 117 on Thoth.

ute? Fowden states the Egyptian contribution consisted of one of the core concepts of Gnosticism. Specifically, Fowden notes[48] that "the central aspiration" of the follower of the *Hermetica* was "to attain knowledge of God." It should be noted that the Gnostics termed this concept *gnôsis*.

Fowden elaborates on this concept noting that "the way of Hermes" was the "way of immortality." There are several Gnostic documents that are specifically associated with this concept of the "way of immortality" that was peculiar to Hermes.[49] The Egyptian Hermeticist sought a "deeply private" divinization, in which he was assimilated to the One God."[50] This concept is similar to the Gnostic concept of the "divine spark," another term for which was *gnôsis*.

Two: Scholars indicate that the Jewish influence on Egyptian writings was stronger than Egyptian influence on Jewish writings.[51]: "The idea that one may 'know God'…is extremely rare in classical and Hellenistic paganism."[52] Did the Egyptians get this concept from the Jews and Christians or did the Jews and Christians get this concept from the Egyptians? Fowden notes that there is "evidence for Jewish influence" on the "philosophical Hermetica."[53] He further notes that the "Jewish writer" Artapanus identified "Moses with Thoth-Hermes."[54] Fowden states this identification was "one sign among many that these [syncretistic] contacts did not just go in one direction."[55]

In fact, Clement of Alexandria was of the opinion that the Greeks got their ideas from the Jews.[56] Fowden notes[57] a "real intellectual kinship" between the *Hermetica* and ideas that were "undeniably current in Christian gnosticism." Fowden also notes

---

[48] Fowden, p. 112.

[49] See Nag Hammadi codices labeled VI. These documents include the Acts of Peter and the Twelve Apostles, Thunder (also called Perfect Mind), Authoritative Teaching (also called Authoritative Discourse), the Concept of our Great Power, Excerpt from Plato's Republic, the Discourse on the Eighth and Ninth, the Prayer of Thanksgiving, and Excerpt from the Perfect Discourse (also called Asclepius). It should be noted that the "Excerpt from Plato's Republic" is noted to be included in this list of "Hermetic" Gnostic texts because the "practitioners of Hermetic religion may have found Plato particularly attractive and may have thought of him as a student of Hermes." See *The Nag Hammadi Scriptures: The International Edition*, ed. Marvin Meyer (HarperSanFrancisco, 2007) Introduction to "Excerpt from Plato's Republic," trans. Marvin Meyer, pp. 404-405. See also *The Nag Hammadi Library in English*, trans. James M. Robinson (1978, HarperSanFrancisco, 1990).

[50] Fowden, p. 111.

[51] So it may be that Clement of Alexandria was correct when he steadfastly maintained that the Greeks got all their ideas about God from the Jews. References to Clement of Alexandria's works are from *Ante-Nicene Christian Library: Translations of the writings of the Fathers Down to A.D. 325*, ed. Rev. Alexander Roberts and James Donaldson, Vol. XII, Clement of Alexandria, Vol. II (Edinburgh, T&T Clark, MDCCCLXIX [1869]); *The Writings of Clement of Alexandria*, trans. The Rev. William Wilson, Volume II, *The Miscellanies* [*Stromata*] Book II, Chapter II. Hereinafter referred to as *Stromata*. For the English translation of Book III of the *Stromata* I am using *The Library of Christian Classics, Volume II, Alexandrian Christianity: Selected Translations of Clement and Origen with Introductions and Notes*, trans. John Ernest Leonard Oulton and Henry Chadwick, (Philadelphia, Pennsylvania, The Westminster Press, MCMLIV [1954]). See *Stromata*, Book II, Chapters 2, 18, 22; Book V, Chapter 14; Book VI, Chapters 2, 3, 5. On Clement of Alexandria and the Egyptians see *Stromata* Book V, Chapter 7.

[52] Fowden, p. 112.

[53] Fowden, p. 36.

[54] Fowden, pp. 36-37.

[55] Fowden, p. 37.

[56] On Clement of Alexandria and how the Greeks drew their ideas from the Egyptians see *Stromata* Book VI, Chapter 4.

[57] Material and quotes that follow are from Fowden, p. 113, unless otherwise indicated.

that, "knowledge [*gnôsis*] was treated…as a treasure whose existence ought not to be casually revealed to all and sundry. It is this dualist, soteriological and esoteric philosophy that lies at the heart of the gnostic systems." Fowden further notes that Hermeticism was the "best-documented example" of the "pagan aspect of this movement." Fowden states specifically[58] that Valentinus was "probably a native of Egypt" and "drew on Hermes" together with the Greeks in formulating his teachings. Fowden concludes by noting that "Hermeticism and Christian gnosticism are, doctrinally parallel rather than linked movements."[59]

Three: Influence on the acceptance of women in ordinary life: Bleeker notes[60] that a "significant feature" of the "culture and religion of ancient Egypt" was the "favorable position occupied by women both in ordinary life and in state affairs. The texts and the sepulchral monuments show that the ancient Egyptians treated their wives and mothers with great respect." Bleeker further states that wives particularly "were not obedient slave-women, but the equals of their husbands." Specifically, the Egyptian queen was not only the chief wife of the king "but also *itj.t* and *nswj.t*,[61] names that were the feminine form of the official titles of the king. Their literal translation is ruler or queen."[62] This "favorable position of women in general and the pivotal position of the queen in ancient Egypt" indicates without doubt the "importance of the feminine element…in the divine realm."[63] Bleeker points out the difference between the Egyptians and the Greeks. Citing van der Leeuw he states that in the "Greek religion all goddesses were mere figurations of the great mother goddess who was connected with the earth." However, the ancient Egyptian goddesses have a quite different nature in two respects: first, each [goddess] originally possessed her own separate character that was maintained over the course of centuries so that the goddesses were not figurations of one and the same type; second, they were not intrinsically related to the earth, conceived as a divine motherly being.

Bleeker notes the Egyptian earth deity was a male god, Geb. Furthermore, Bleeker states that both Egyptian goddesses, Isis and Hathor, were "understood as divine."

In addition Bleeker tells us[64] that in "ancient Egyptian hieroglyphics Isis is called *s.t.*" This name in Coptic is "Ese or Esi, from the Greek from which the name Isis originated." The Egyptians considered Isis to be "characterized by her wisdom."[65] Bleeker goes on to note: "According to the religious conceptions of antiquity, real wisdom consisted of insight into the mystery of life and death." Bleeker explains that, "in antiquity

[58] Fowden, p. 173.
[59] Fowden, p. 193.
[60] Material and quotes that follow are from Bleeker, p. 29, unless otherwise indicated.
[61] Bleeker tells us that the "vowels of Egyptian words are unknown." P. 31.
[62] I would tender a note here about the difference in how the word "queen" can be and is used in English. The word "queen" in English can have two meanings: One implies no power to rule; the other implies the same power to rule as a King has. So there is the "queen" who is the wife of the king or the mother of the King. These women have no power to rule in themselves. Examples of these women might be Queen Anne Boleyn or any of the wives of Henry VIII, the Queen Mother, etc. The "Queen" who either inherits her position or acquires ruling power through some other political means has true ruling powers. Examples of these women would be Queen Elizabeth I, Queen Elizabeth II, and Catherine the Great. Here it is clear that Bleeker is referring to yet a third category of queen when he refers to the Egyptian queen who was not only the chief wife of the king but also woman who has ruling power in her own right.
[63] Material and quotes that follow are from Bleeker, p. 31, unless otherwise indicated.
[64] Material and quotes that follow are from Bleeker, pp. 31-32, unless otherwise indicated.
[65] Material and quotes that follow are from Bleeker, p. 32, unless otherwise indicated.

a name was considered to include the very nature of the person who bore the name." Thus, the Egyptian myth held that the creator god Re was unknowable [reminiscent of the "nonexistent being"], except to "Isis alone, the *wise* [emphasis added] goddess who has insight into his being."[66] Bleeker notes that the influence of Isis "reached its peak" in the 200s C.E.

Pagels tells us[67] that women in Greece, Asia Minor, and Egypt "took part in the services and professions" of the religious cults and that in "Egypt, women had attained by the first century A.D., a relatively advanced state of emancipation, socially, politically and legally." This "advanced state of emancipation" was seen in the Gnostic sects. We know this by the vociferous complaints of the heresiologists, especially of Tertullian who, speaking of the Gnostics states: "The very women of these heretics, how wanton they are! For they are bold enough to teach, to dispute, to enact exorcisms, to undertake cures—it may be even to baptize."[68] One can hear the gasps accompanying this statement. This statement tells us, albeit indirectly, that women in Gnostic sects performed all these religious and ritual functions.

Four: The influence on Gnostic rites on the secret rites of Egyptians: Bleeker explains: "All the new oriental religions introduced into Greece and Rome had a twofold feature."[69] One feature was "secret rites." The second feature was the "daily services and festivals in which everyone could take part." This second feature pertained also to the Isis cult. The daily service followed the ancient Egyptian pattern: with solemn gestures the priest opened the sanctuary in the morning, kindled the fire, shed water, and awakened the deity, who was carefully dressed and remained the object of worship during the day. In the afternoon or evening the sanctuary was closed with a short service.

With regard to the "secret rites" aspect, Bleeker tells us[70] that about 300 B.C.E. the "cult of Isis took the form of a mystery religion." As such, the members of the cult became a "closed society of adherents of Isis who celebrated secret and sacred rites into which one could be initiated in order to acquire the deep wisdom and the full salvation that the goddess could offer."[71] And the Gnostics themselves were known for their secret rites.[72] One can, therefore, imply that the Gnostics must have had characteristics of the mystery religions. Perhaps it is this aspect of the Gnostic groups that eventually led to their being suppressed over time as Christianity developed and took hold as a religion.

Sophia as Savior

But where is *Sophia* in this complex myth? To this point, there has been a lot of "talk" about *Sophia* in this article but little that specifies exactly what people believed about her or what her myth involved.

---

[66] Bleeker, pp. 32-33.

[67] Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels*, (1979 Vintage Books, New York, 1981) 74.

[68] Tertullian, *The Prescription against Heretics*, chapter XLI. Posted early 2000 and accessed October 2007 online at www.earlychristianwritings.com/text/tertullian11.html.

[69] Material and quotes that follow are from Bleeker, p. 37, unless otherwise indicated.

[70] Bleeker, p. 37.

[71] Bleeker, pp. 37-38.

[72] See especially the Gnostic documents: The Discourse on the Eighth and Ninth and the other Nag Hammadi codices number VI. The Valentinian Exposition also describes liturgical readings for anointing, baptism, and the eucharist. For a *short* explanation of these Gnostic documents see Meyer, *The Gnostic Discoveries,* pp. 194-205. For longer explanations see the introductions to the Nag Hammadi codices VI in *The Nag Hammadi Scriptures* and *The Nag Hammadi Library in English.*

General Observations by Scholars

Perkins states: "A tradition of Platonic exegesis, influenced by Pythagorean speculation about the Dyad, (See John Dillon above.) used the 'feminine principle' to interpret *The Timaeus*'s speculations on matter and disorder in the universe."[73] However, Perkins states that although Philo seems to have known about the Platonic and Pythagorean ideas, "they did not play a major role in his thought." Perkins explains that Philo thought that " 'sense perception' [was] the faculty necessary" for "Mind…to bring it out of the darkness. Without enlightenment from contact with the material world, Mind would not have any knowledge. This context leads Philo to present the newly awakened mind as arrogant. It thinks that all things belong to it instead of to God." Perkins then notes that the boastful arrogance of Mind "usually provokes his mother, Sophia, to repentance and initiates the cosmogonic foundations for salvation in the creation of Adam, revelation of gnosis to him, and generation of the Gnostic seed."

Because Philo, Eudorus, or the Pythagoreans do not tell us how it was Sophia came to be; speculation was that the Dyad was feminine and the feminine was named Sophia/Wisdom. But then, Perkins notes that Gnostic thought about Sophia "is not simply a tradition of philosophic interpretations." The "peculiar shape" of the Gnostic Sophia thought "could never be accounted for simply as the development of mythic stories. Philosophic reflection…shifted the Gnostic perception of the world and its relationship to the divine."[74]

Pheme Perkins notes the following:[75]

–"The Sophia myth…appears in many contexts. It cuts across" the various "Gnostic systems from Sethian to Valentinian."

–There is a later rationalizing interpretation of the Sophia story to bring it into line with philosophical and theological requirements of a particular system. Anthropologists have shown that all idiosyncratic, syncretistic religious symbols go through such processes in order to solidify and claim to belong to the greater religious tradition.

–"Such innovations usually express some instability or shift in the social situation."

Perkins concludes that, therefore, "Gnostic mythology reflects the alienation of the growing class of educated tradespeople who had no access to the 'educated aristocracy' that governed the cities." She also notes that Gnostic Mythology may be the result of the "Struggle of Gnostic Christians against the hierarchical developments of orthodoxy." I would consider that perhaps Gnosticism is the result of both the social instability and the struggle against hierarchical developments as orthodoxy. When one reflects on the juxtaposition of these two social phenomena, one can see that the tendency toward orthodoxy may have been an attempt to counter and stabilize the instability of the social situations. One can then also understand why the Gnostics and their thought lost out to orthodoxy as the social situation stabilized over time.[76]

---

[73] Material and quotes that follow are from Pheme Perkins, "Sophia and the Mother-Father: The Gnostic Goddess," *The Book of the Goddess Past and Present: An Introduction to Her Religion*, ed. Carl Olson (1983, New York: Crossroad, 1985) 101.

[74] Perkins, p. 102.

[75] Perkins, p. 98.

[76] To make a comparison to today's social situation, Kerry Kennedy in a recently published book *Being Catholic Now: Prominent Americans Talk about Changes in the Church and the Quest for Meaning* (Random House, Inc., New York, New York, September 2008) interviews people who were raised Catholic. In the interview with Susan Sarandan (a movie actor) Sarandan wrote that Sister Prejean had recommended the

Perkins specifically notes that it is the Sophia aspect of the Gnostic Myth that "reflects the tension and ambiguities of the Gnostic who was caught in an unstable world and [strove to be or was] superior to the "authorities" in the unstable world.

Perkins notes[77] that Gnostic documents develop "terminology from the philosophical tradition. It serves to permit the development of lower beings from the primordial being without destroying divine unity."[78] Perkins also states that "most [Gnostic documents] also show evidence of influence from philosophical speculation. The philosophic tradition is presupposed when the female principle is related to matter or to creation of the material world."[79] Perkins notes that the "long version of the *Apocryphon of John*…shows more evidence of philosophic interest than the short version."[80]

Perkins maintains that the Gnostics had a "tradition of philosophical interpretation of mythology combined with the Sophia of Jewish wisdom speculation [that] probably provided the fundamental emphasis on the self-engendered divine Mother and her role in the cosmogonic process." Perkins further states that, "this line of interpretation seems to have played a major role in Valentinian tradition."[81]

Sophia Personified

Let us proceed to investigate specifically the part of the myth that involves *Sophia*. Perkins tells us[82] that there is no all-encompassing Gnostic myth "out of which all the variations [of Gnostic myths] may be said to have evolved." Furthermore, she notes that the Church Fathers in their theological thinking "flourished" on mixing elements of various myths in complex ways. These myths, according to Perkins, "have a special involvement with Jewish traditions," particularly Jewish apocalyptic pseudepigrapha.[83] These apocalyptic pseudepigrapha "span a period from 200 B.C. to at least A.D. 100."

Perkins notes that the "Gnostic Sophia figure…combines the search of divine wisdom…with the story of Eve"[84] in *Genesis*. However, Perkins notes the contrast between *Sophia* and Eve: "Sophia often appears farther from divinity in her alienation from the heavenly world. She often receives the epithet *prunikos* (lewd). Eve, on the other hand, frequently appears as a source of divine wisdom and revelation." Perkins goes on to note[85] that the

> Sophia myth appears in many contexts. It cuts across the fundamental distinction in the Nag Hammadi corpus of Sethian and Valentinian systems. One also finds examples of the later rationalizing interpretation of the Sophia story to bring it into line with philosophical and theological requirements of a particular system.

Perkins further notes[86] that the "philosophic tradition is *presupposed* [emphasis

---

recently discovered Gnostic materials to Sarandan as a possible means of getting Sarandan "back in touch" with her Christian roots. Once again, socially and culturally unstable times bring out the "usefulness" of the Gnostic materials.

[77] Perkins, pp. 98-99.

[78] Perkins, p. 98.

[79] Perkins, p. 99.

[80] Perkins, p. 99.

[81] Perkins, p. 100.

[82] Material and quotes that follow are from Perkins, p. 97 unless otherwise indicated.

[83] Perkins, p. 97 and *The Other Bible: Jewish Pseudepigrapha, Christian Apocrypha, Gnostic Scriptures, Kabbalah, Dead Sea Scrolls*, ed. Willis Barnstone (HarperSanFrancisco, 1984) xii and 485.

[84] Material and quotes that follow are from Perkins, p. 97, unless otherwise indicated.

[85] Perkins, p. 98.

[86] Material and quotes that follow are from Perkins, p. 99 unless otherwise indicated.

added] when the female principle is related to matter or to creation of the material world." Perkins explains:[87]

> "First to come forth" belongs to the philosophic tradition of the divine as self-engendered. It typically explains the origin of the demiurgic power in the universe. 'Mother of the All' belongs to a strand of Platonism that had taken over Stoic gynecological images to describe the origin of the material world.

Regarding the "philosophic origins of the female divine principle", Perkins notes[88] that a tradition of philosophical interpretation of mythology combined with the Sophia of Jewish wisdom speculation probably provided the fundamental emphasis on a self-engendered divine Mother and her role in the cosmogonic process. This line of interpretation seems to have played a major role in Valentinian traditions; but the Sethian traditions, some of which were used by Valentinian teachers, are more indebted to Jewish Midrashic exegesis. They combine the Sophia figure with Eve traditions. "A tradition of Platonic exegesis, influenced by Pythagorean speculation about the Dyad, used the 'feminine principle' to interpret *The Timaeus*'s speculations on matter and disorder in the universe."

Meyer[89] tells us that Among Sethians and other gnostics, Wisdom came to expression…[as] *personified* [emphasis added] Wisdom. Wisdom, Hokhmah, and Sophia [The English, Hebrew, and Greek words respectively for the same concept] were understood as female manifestations of the divine who reveal the wisdom of God and accomplish God's will. In gnostic traditions, Sophia is radicalized, and she becomes entangled in a cosmic drama with profound implications for both divine and human life. Her fortunes—and misfortunes—are a *focal point* [emphasis added] of the gnostic story of the creation, fall, and salvation of the world as told in Sethian texts.

The Gnostic Myth in General as It Involves Sophia

Specifically, what, in general, is the Gnostic myth as it includes *Sophia* and how is it the Gnostics and perhaps others in the first few centuries of the Church's development actually managed to *believe* this myth. There seems to be a piece of the picture missing somewhere—like a piece in a picture puzzle; one piece missing in this story of Sophia that keeps the picture from being whole. Then I found Richard Smith.

All the Sophia stories involve Sophia in some manner defying the major god (as perceived in the particular story), wanting a child, managing to impregnate herself or become pregnant without the deity's help, and giving birth to a monster—Yaldabaoth.

Richard Smith encapsulates the story of Sophia succinctly but from a slightly different standpoint from that discussed above. The basic story of Sophia has two forms, the Sethian (either "non-Valentinian, or probably pre-Valentinian"[90]) and the Valentinian. Smith notes[91] that the Valentinian story of Sophia states that Sophia made a "willful attempt" at "self-generation." Sophia "wanted to procreate without copulating with her consort." This willful attempt went against the predetermined way of procreation—

---

[87] Perkins, p. 99.

[88] Material and quotes that follow are from Perkins, pp. 100-101 unless otherwise indicated.

[89] Meyer, *Gnostic Discoveries*, p. 83.

[90] *Studies in Antiquity and Christianity, Images of the Feminine in Gnosticism*, ed. Karen L. King, (1988, Trinity Press International, Harrisburg, PA, 2000), Richard Smith, "Sex Education in Gnostic Schools, p. 349.

[91] Material and quotes that follow are from Smith, p. 349 unless otherwise indicated.

heterosexual copulation. Heterosexual copulation was a "worshipful imitation of proto-copulation of the original….couple [that]was generated by the Father." Marvin Meyer[92] tells us the same thing in another way. He states that an "imperfectly formed child" as produced by Sophia reflected "ancient gynecological theories about gender and sexual reproduction, according to which human conception without heterosexual intercourse and male semen can produce a malformed product. Virgin birth and independent procreation can bring unfortunate results." The Father is the only one able to create from himself. However, Sophia herself wanted to imitate the Father, "not knowing that only he can procreate alone." This story is the Valentinian story of Sophia.

The Sethian story differs slightly, stating that, "Sophia 'thought a thought from herself.' " This Sethian story seems to be more "Greek" than the Valentinian story. Regardless, Sophia "wanted to create something by herself, without her partner….what she produced came to be something material like an aborted fetus. It…became an arrogant beast….It was androgynous….The beast…became arrogant and said, 'I am God, and there is none but me' "[93] This androgynous beastly offspring was called Ialdabaoth. Here I pose a double-pronged question: How is it that the Gnostic Christians could first, accept the fact that a woman could produce an offspring "by herself" and second, why would any such offspring necessarily have to be either some "aborted" fetus—that is, a partially formed being and/or an androgynous being?

The "acceptability" of these ideas lies in the concepts of the ancients concerning the female reproductive system. Let me note that to us these ideas seem preposterous; however, to the ancients these ideas were what we would call "state-of-the-art" science. Therefore, let us examine a few of these ideas that made the Gnostic concepts plausible.

Smith tells us that Aristotle himself held ideas about female anatomy; he was of the opinion that the "male semen provided the form…of the embryo…and makes it perfect."[94] The female received the sperm and provided the "matter…and nourishment for the embryo." The female "has inability…and weakness." In contrast to the male the female is cold, passive, does not have form but has "femaleness." In short, Aristotle considers the female "inferior" to the male.

Galen, the noted physician of the second century generally agreed with Aristotle in "thinking the female less perfect than the male."[95] But Galen made the point Aristotle did not, that the "reason the female is less perfect is that she is colder." Galen also believed: "Men and women have the same sexual organs…except for one important difference. The male's organs are on the outside, the female's are on the inside." (I wonder that Galen—and/or others—never questioned what seems obvious to me: If the male and female are thought to have the same organs, would not the female's organs which Galen thought were on the *inside* of the female be *warmer* than the exterior male organs?) Galen, however, maintained that the fact that the female's organs never "grew out" made the male "more perfect than the female."

---

[92] Marvin Meyer, *Gnostic Discoveries*, p. 95.

[93] *The Nag Hammadi Scriptures: The International Edition*, ed. Marvin Meyer (HarperSanFrancisco, 2007), "The Nature of the Rulers' NHC II, 4; 94. 57-60 [p. 196]. This Gnostic document has three names: *The Hypostasis of the Archons, The Reality of the Rules,* and *The Nature of the Rulers*. See introductory notes to "The Nature of the Rulers" in *The Nag Hammadi Scriptures*, p. 187.

[94] Material and quotes that follow are from Smith, p. 346 unless otherwise indicated.

[95] Material and quotes that follow are from Smith, p. 349 unless otherwise indicated.

Yet Galen *did* think far enough to realize that if the female had all the male reproductive organs, "and if she too produces semen in her testicles, what…prevents the female *alone* [emphasis added] from inseminating herself…and thus bringing forth a fetus without a male."

Thus we come to the realization that with that prevailing thought in the science of the time, the story of Sophia generating a being by herself, which of necessity is a deformed being, was entirely plausible to the people of the ancient world.[96]

In conclusion the major religions and philosophical systems of thought in very early Christian times each had its own story of the creation myth that either grew out of or encompassed Sophia as its Savior. Thus, in contrast to later systems of philosophical and religious thought, Sophia, the *feminine* was not only an important part of these systems but was the vital component in their myths. This feminine figure was lost forever when the Gnostic texts were repressed. Why and what exactly caused her to be rejected? She deserves a careful and thoughtful examination of her own essential and indispensable place in the thought of some of the early groups of Christianity. Therefore, Part II of this paper will discuss in particular the Sethian and the Valentinian versions of Sophia as Savior as these two versions were the most fully developed ones in the very early Church

[96] It should be noted here that this story has some possible relationship to the story of the impregnation of Mary, the mother of Jesus. However, in the New Testament stories the authors are careful to specify that Mary's pregnancy was 1) not a willful act against the God and 2) that it was the Holy Spirit (thus God) who impregnated Mary; she did not impregnate herself.

Philotheos **10** (2010) 153-156

Bogoljub Šijaković
Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

Hellenic Gifts out of Christian Hands

Abstract: Humanism, neo-humanism, third humanism – all of these are noble but unsuccessful attempts to overcome a problematic and critical spiritual situation of the times through a new actualization of Hellenic values of antiquity which are, in the attempt itself, viewed as ideal and self-sufficient. Christianity, which in many ways represents the realisation and completion of classical Hellenic culture, should no more be regarded as an injustice to that culture, since the encounter of Hellenism and Christianity is precisely *the* event which produced European culture. Apart from a culturological meaning, that may bear a meaning of principle too: we need a new rationality which may acquire salvific meaning today through the Hellenic idea of Logos (not only as cognitive and demonstrative reason, but also as capacity for discerning good from evil) and through the Christian idea of Logos as sacrifice for the other. We need a rationality which will not be of an order of nought, that is, an extended self-survival instinct – which will not be interested in usefulness only but also in goodness, not in legality only but in justice as well. Namely, the problem is that contemporary culture is forgetful both of Socrates and of Christ. That is not to mean that a civilisation which forgets Christ may by the same token appease its conscience by not forgetting Socrates.

In time of "crisis", in times of relativism of values and spiritual wandering, there is growing need for orientation, which is then sought in spiritual bases and origins as supporting points. A lost man wishes to return to his forgotten environment: - So that he may gather enough strength for more wandering? At that point we once again, in many of fields of life, from philosophy and science to sports and politics, discover the gifts of our Hellenic ancestors. However, do we know what to do with this (un)deserved heritage?

1.

In exemplary Hellenic values we see an educational ideal which aids in the shaping of man into a Man, whereby he is taught a very important social virtue. We call that ideal **humanism**, which we use as an argument and recommend as a remedy in times of disorientation. As much was done by the creator of the word "humanism", the German pedagogue (school reformer), philosopher and theologian, Friedrich Immanuel Niethammer (1766-1848), when he opposed the dominant educational program of the Enlightenment by relying on the Helleno-Christian *logos*: The Hellenic logos raised man from harsh naturalness to spirituality thus founding his humanism; this Logos, embodied in Christ, is the educational principle and base of humanism which advances

the humanity of educators in lyceums, while the Enlightenment's direction to industry, entrepreneurship and utility is oriented toward man's animality.[1]

Similar to Renaissance humanism which revived the interest for Antic studies, **neo-humanism** (turn of XVIII to XIX century movement: Winckelmann, Goethe, Schiller, Hölderlin, F. Schlegel, Humboldt) later on stood for linking the enthusiasm for Classical Antiquity with the current philosophical ideas and creating an image of man whose goal was the individual's education.

Finally, **third humanism**, which was a reflex of the crisis of classical sciences and historicism in the early XX century, represented an attempt at a new revival of the educational system with a return to Antiquity in a quite narrow sense. His own endeavour, following Erasmus' "first" and Goethe's "second", to establish a "third humanism", based on Classical and Christian Antiquity (and not on Goethe, Hölderlin, Nietzsche), Werner Jaeger (1888-1961) did not seek towards the establishment of humanism in a philosophical doctrine (German idealism is offered here as a pinnacle). It was clear to him that humanism as a particular outer-christian confession and a utopian metaphysical optimism was doomed to failure.

2.

What does (re)actualisation of Antiquity signify at all, and how often must it be undertaken in order to succeed? Namely, the idea of Antiquity as a goal, and that is the need for its continuous cyclical re-actualisation, must be observed from the perspective of philosophy of history: if we have strayed from mythic historiosophic cyclicism and consider that historical occurrences are irreversible, then there is no return to Ithaca. The goal of repeating the past ideal is impossible. **Classicism**, characterised by antihistoricism, has formed our image of Antiquity as a timeless ideal. Based on that, a self-content classicist perceives Hellenic culture as self-sufficient. **Historicism** has in contrast, summing it from the perspective of the boundlessness and pointlessness of historical occurrences, distanced us from that ideal. Neither the absolutisation nor the relativisation of Antic Hellenic values can help the lost find orientation in the life world.

3.

Interpretations of the history of philosophy (this discipline often combines inspirations from both Humanism and the Enlightenment) are almost consensual on the perception of Christianity as a so-called injustice done to Antic Hellenic thought. As if that demonstrates our will to remain Hellenes. The need to present ourselves as Hellenes might stem from the need to hide our (newly acquired) barbarity, according to Jacob Burckhardt's (1818-1897) claim that we will never free ourselves from Antiquity until we become barbarians once more.[2] However, we have become Christians! And an internal need for Christianity exists in Hellenic culture. The encounter of Christian and Hellenic culture was not only a permeation in mutual influences but also a completion of Hellenic culture, as was the thought behind **Christian humanism** in trying to regain the lost wisdom following the catastrophe caused by Nazism.

---

[1] F. I. Niethammer, *Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unserer Zeit*, Jena 1808.

[2] J. Burckhardt, *Historische Fragmente, Aus dem Nachlass*, Basel: Schwabe 1942.

4.

The encounter of Hellenic philosophy and Christian faith signifies more than just an unrepeatable and glorious historical occurrence, it means a constant commitment for European culture as *that* was just what produced *that* culture. The Christian "reception" of Hellenicism was the reason, at least as important as it is neglected, of our fundamental interest for Hellenic culture, which we (as opposed to other cultures: Egyptian, Oriental etc.) perceive as "ours" and still authoritative. If it were different could Noumenius say (fr. 13): "What is Plato but Moses speaking in Attic (Greek)?" (τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωυσῆς ἀττικίζων;)? Furthermore, Christianity did not reject neither Socrates nor the Truth. Namely, Christianity incorporates into itself the activities of the mind, the labour for the quest for truth, the understanding of the world and man in it, the extension of the field of knowledge and the mind itself (endangered nowadays by the instrumentalisation of rationality). Socrates' inquisitive mind ("what is *x*?") and the eros in the quest for truth, as founding elements of scientific and philosophical knowledge and pondering, are in no way alien to Christianity. Besides, what would our perception of Socrates be without Christ, who has by his suffering given new meaning to that of Socrates' in our culture? Regarding Socrates as a Christian saint, the humanist Erasmus of Rotterdam (1466-1536) addresses him: "Oh Saint Socrates, pray (to God) for us!" (O sancte Socrate, ora pro nobis!).[3]

5.

By means of **logos**, the Hellenes laid the foundation of philosophical and scientific rationality. In theoretical philosophy the **logical reason** is that which accepts the existence and validity of only what can be given proof for (λόγον διδόναι). And not only is logos in our cognitive capacities (epistemology) but it is also in the structure of reality (ontology), thus giving the unity of both that which is being cognized and the cognizer (from Heraclitus). In practical philosophy the **logosal mind** is that which has the capability of *distinguishing right from wrong*. And not only is logos some individual attribute (ζῷον λόγον ἔχον) thanks to which we have our moral sense (ethics) but it is also the condition for polis building (politics), a community founded on moral and legal norms (Aristotle)[4]. Christianity accepts both of the most important aspects of Hellenic ideas of logos – theoretical and practical. However, Logos has become the body, Christ (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, *John* 1:14). Namely, Christianity brings forward an outrageously new meaning: the **Logos of love and sacrifice** for the other. In opposition to instrumental rationality as the **logos of violence**, which threatens us with a return to barbarity, where force is the only lingua franca.

6.

What shall we therefore do with the gifts of our Hellenic ancestors? What is possible and needed is for us to return in kind, that is to give Hellenic insights new meaning. The paradigmatic case of such an exchange of gifts is the encounter of Christianity with Hellenism. That could be the model for the shaping of a new rationality, which

---

[3] Erasmus, *Convivium religiosum*, in: Desiderii Erasmi Roterodami, *Opera omnia emendatiora et auctiora*, ed. Joannes Clericus, Lugduni Batavorum [Leiden] 1703-1706 [repr. Hildesheim: Olms 1961-1962], I, 681.

[4] See Aristotle, *Politics* 1253[a].

could recognize the original contemplative experience of the Hellenic idea of logos as the capability of discerning good from evil and the Christian idea of Logos as a pure sacrifice for the other a contemporary salvific meaning. We are in need of a rationality which will be more than just null, namely an extended instinct for self-preservation, interested not only for utility but also goodness, not only for legality but justice as well. Namely, the problem is that contemporary culture is forgetful both of Socrates and of Christ. That is not to mean that a civilisation which forgets Christ may by the same token appease its conscience by not forgetting Socrates.

Philotheos **10** (2010) 157-169

Stamatios D. Gerogiorgakis
Faculty of Philosophy, University of Erfurt

The Controversy between Barlaam of Calabria and Gregory Palamas on Demonstrative and Dialectical Syllogisms Revisited

Introduction

The disputes between Gregory Palamas (*1296-†1359) and Barlaam of Calabria (*1290-†1350) are usually studied in the context of the hesychast controversy on prayer and supernatural visions, where categories of rather geopolitical than philosophical character are employed, such as "Western", "Italian", "Latin", "Byzantine", "Greek" and so on.[1]

Issues concerning the theory of demonstration are almost never discussed in this context.[2] In the few exceptions, where these issues are discussed,[3] the conclusion is that Barlaam affirmed the use of Aristotelian demonstration in science, however not in theology, and that Palamas had an ill-founded understanding of Aristotelian demonstration, which led him to extravagant positions concerning what is to be demonstrated in theology.

My aim in this paper is to show that rather the opposite was the case: Gregory Palamas was the one who retained a good deal of the spirit of the Aristotelian theory of demonstration. Barlaam misinterpreted the Aristotelian theory in many respects and both, Gregory Palamas and Barlaam misinterpreted a great deal of Aquinas's views on demonstration. Especially, Gregory Palamas failed to see, how close his views were to certain views of Aquinas. Generally speaking, Palamas agreed with Thomas Aquinas upon the use of (properly understood) Aristotelian demonstrations in theology, whereas Barlaam openly disagreed with both, Aquinas and Palamas.

Before I turn to my reasons to believe what I just sketched, I would like to give some very short background information on the history of the disputes.

Probably late in the year 1335, Barlaam, a rhetorically skilled and scholarly trained Grecophone from Southern Italy, enhanced the transcript of a dispute between him, at that time an envoy in the service of the Byzantine Emperor, and two papal legates: Francesco da Camerino O.P. and Richard of England O.P. The enhanced transcript is known today under the title *Antilatin Treatises* (*Tractatus A* and *B* viz. *First*

[1] E.g. Giuseppe Schirò, "Ai primordi della controversia esicasta", in: Barlaam Calabro, *Epistole greche*, 1-216; Meyendorff, "Humanisme nominaliste" etc., 905-14; Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*; Sinkewicz, "The Doctrine of the Knowledge of God" etc., 181-242; Kapriev, *Philosophie in Byzanz*, 253-6.

[2] This situation, which probably reflects a preference in Byzantine studies, has been already deplored by Ierodiakonou, "The Anti-logical Movement" etc., 220.

[3] Podskalsky, *Theologie und Philosophie in Byzanz*, 124-73; Ierodiakonou, "The Anti-logical Movement" etc., 234-35.

and *Second Treatise*). The Fifth Chapter of the *Second Treatise*[4] contains Barlaam's long argument to reject the possibility of a demonstration of God's existence. Barlaam attempts to show that no premise employed by theology to demonstrate God's existence can fulfill the requirements of the premises of scientific, demonstrative syllogisms according to Aristotle.[5] The argument of the Fifth Chapter of the *Second Treatise* is applied in the Fourth Opusculum of the *First Treatise* against Aquinas.[6] It is only natural, then, to think that Barlaam had Aquinas's demonstrations of the existence of God in mind, when he formulated his reasons to reject demonstrations of this kind.

Gregory Palamas, a former graduate from the college at the emperor's court and by then an abbot at Mount Athos, read the *Antilatin Treatises*. Initially he sympathized with Barlaam's arguments against Aquinas but also considered some of Barlaam's teachings to be both unfortunate in their own right and misleading for theology. He made these points in a letter to Gregory Akindynos, a friend of Barlaam's.

Barlaam read the letter and responded to the criticisms. Gregory Palamas answered to Barlaam and at the same time both of them made their debate public, so that many others interfered in the discussion as well. Here, I am not going to tell but the part of the story which pertains to Aristotle's theory of demonstration.[7]

Aristotle and Aquinas on Demonstration

According to Aristotle, a syllogism is demonstrative if its premises fulfil six requirements: They have to be I. true, II. first principles, III. immediate propositions, IV. better known than the conclusion, V. "prior" to it and, finally, VI. causes of the conclusion.[8]

Aristotle himself was not anxious about whether there is a science of the divine matters. But medieval authors like Thomas Aquinas, Barlaam of Calabria and Gregory Palamas were. They were interested in the question whether theology employs demonstrative syllogisms; whether it employs premises, that is, which fulifil the six requirements.

If this were shown not to be the case, then theology would employ at best dialectical syllogisms (the next best sort), whose premises are by definition what Aristotle called "*endoxa*".[9] According to Aristotle's famous explanation of the term, *endoxa* are opinions, which are accepted by everyone or by the majority of the people, or by all the wise, or by the majority of the wise or at least by the most illustrious among the wise.[10]

If theology would employ *endoxa* as premises to dialectical syllogisms, then theology would be a discipline to be associated to dialectic – a kind of rhetorical exercise or an art. This is something, which Thomas Aquinas, Barlaam of Calabria and Gregory Palamas clearly had in mind.[11] But, to begin asking, is dialectic contrary to science?

---

[4] Barlaam of Calabria, *Tractatus B*, cap. V, pp. 380-413.

[5] Barlaam, *Tractatus B*, cap. V, § 21, p. 402; § 30, p. 410.

[6] Barlaam, *Tractatus A*, op. IV, §§ 8-11, pp. 560-2.

[7] For two different views on the time and order, in which the facts took place see Meyendorff's introduction in: Gregory Palamas, *Défence des saints hésychastes*, xiii, and Sinkewicz, "The Doctrine of the Knowledge of God" etc., 183-8.

[8] Aristotle, *Posterior Analytics*, 71 b 20-2.

[9] Aristotle, *Topics*, 100 a 29-30.

[10] Aristotle, *Topics*, 100 b 21-23; cf. also *Prior Analytics*, 24 b 10-12; 46 a 9-10.

[11] See for example Thomas Aquinas, *Expositio libri Posteriorum analyticorum*, lib. I, lec. 20, n. 6. Cf. also the 2 and 3rd chapters of the Second Letter of Gregory Palamas to Barlaam (*Syngrammata*, p. 260^{16}-1^{4}). I shall not go into the Aristotelian dialectic in the sense of strategies for questioning and answering, which is preferred by Kakkuri-Knuttila, The relevance of dialectical skills etc.

Aristotle thought that demonstrative syllogism is the only instrument of true science.[12] The other sorts of argumentation are inappropriate for science. This is clearly the case with eristic arguments and sophisms. But even dialectical syllogisms have some annoying affinities to non scientific purposes. Dialectical syllogisms are instruments of rhetorical persuasion,[13] employed in exercise, in philosophy, in argumentation, in rhetoric and in medicine.[14] Now, exercise, rhetoric and medicine are not sciences but arts, in the Aristotelian understanding of "arts".[15] As one sees, Aristotle evoked the impression that demonstrative syllogism is a tool to employ science, whereas dialectical syllogism is a tool to employ a series of arts and philosophy (which belongs to science).

But Aristotle also expressed some irritating views, according to which there is no clear cut between scientific, demonstrative syllogism and *endoxa*-employing dialectical syllogism. For example, dialectical syllogisms are typically used in medicine, which is an art according to the *Rhetoric*.[16] Aristotle calls medicine an "art" also in the *Sophistical Refutations*,[17] in a passage, nevertheless, in which he also calls geometry an "art". In the *Topics* however,[18] Aristotle makes a remark to the effect that in rhetoric and medicine an amount of exact knowledge, "science" (*epistēmē*) is involved.

As if this were not enough, the premises of demonstrative syllogisms, viz. first principles, and the premises of dialectical syllogisms, viz. *endoxa*, *must* have very much in common. First principles as well as *endoxa* can be opinions. Alexander of Aphrodisias remarked around the turn from the 2nd to the 3rd century that opinions can be true or untrue independently of their being opinions.[19]

Many modern scholars agree that Aristotle's theory of endoxa makes sense best, if the negations of first principles or *endoxa* are not *endoxa* but *adoxa* (the opposite of *endoxa*, whatever these *endoxa* are).[20] I.e. first principles and *endoxa* can be opinions as much as their negations, but the negations of *endoxa* are not *endoxa*. This is to say, of course, that "*endoxon*" and "opinion" are not synonyms.

There is a complication here. Traditionally, Aristotle's term "*endoxon*" has been translated as "accepted opinion" – and first principles are, allegedly, not just "accepted opinions", i.e. *endoxa* in this understanding, but much more than simply this. But this

---

[12] Aristotle, *Prior Analytics*, 71 b 20-25; *Topics*, 100 a 27-30.
[13] Aristotle, *Prior Analytics*, 72 a 9-11.
[14] Aristotle, *Topics*, 100 b 19-22; 101 a 27-28; b 5-10.
[15] Aristotle, *Rhetoric*, 1356, b 30-32.
[16] Aristotle, *Rhetoric*, 1356 b 30-32.
[17] Aristotle, *Sophistical Refutations*, 170 a 31-33.
[18] Aristotle, *Topics*, 101 b 8-10.
[19] In his commentary in Aristotle's *Topics*, Alexander of Aphrodisias (*In Aristotelis Topicorum libros octo commentaria*, p. 19^{23}) writes: "In the case of *endoxa*, the judgment is not made with reference to things themselves, but with reference to the listeners […]".Vega Renon, "Aristotle's Endoxa" etc., 104-105, translates the term "*endoxa*" as: "the case of plausibility". I preferred to leave the Greek technical term "*endoxa*" untranslated.
[20] Several scholars like Bolton, "Definition and Scientific Method" etc., 122; Brunschwig, "Remarque sur la contribution de Robert Bolton", 249; Smith, "Commentary", 80; and Berti, "The Aristotelian Endoxa", 179-180, agree on this reading of the negations of *endoxa*, of which the main source is in Aristotle's *Topics*, 159 b 4-6. In what precedes this passage, Aristotle contrasts between *endoxa* and *adoxa*. Cf. also Alexander of Aphrodisias, *In Aristotelis Topicorum libros* etc., p. 70^{20}. Some medievals thought that the negations of first principles are also *adoxa*. Cf. the discussion of the negations of first principles by Broadie, *Notion and Object*, 161.

translation is false. There *is* a difference between first principles and *endoxa*, but this is not the traditionally alleged difference that first principles are true and *endoxa* are mere opinions. As opinions are occasionally true, by saying that *endoxa* are opinions, no difference between first principles and *endoxa* can be established.

In fact, Aristotle himself explains the term "*endoxa*" as meaning something completely different than accepted opinions. What makes certain sentences *endoxa*, he says, is their *dealing with contingent or probable sentences*.[21] To be sure, the meaning of contingency and probability in this context is not that *endoxa* are modalised. We know that dialectic, the discipline which takes *endoxa* as starting points, deals also with non modalised, assertoric sentences. What Aristotle means by saying that *endoxa* are contingent and probable, is that they are epistemically uncertain.

The following Aristotelian dichotomy emerges: A discipline employs scientific, demonstrative syllogisms if it deals with sentences, of which the public is certain (first principles, that is), but it employs dialectical syllogisms if it deals with sentences, of which the public is *not quite certain*. Aristotle failed to make this clear in his well-known explanation of endoxa in the *Topics*, 100 b 21-23, by refraining to mention contingency, in the above sense, among the qualifications of *endoxa*. He clarified the matter, as we just saw, a few lines later (101 b 7-10), where various other qualifications of *endoxa* interfere in his analysis.[22]

I would suggest to readers of this article, who are skeptic about my analysis of the term *endoxa* in Aristotle (I have to admit that it disagrees in much of what was thought by many to be the content of this term), to consult the modern interpretation of Aristotle's distinction between *endoxa*-employing, dialectical syllogism on the one hand and scientific, demonstrative syllogism on the other. To make a long argument short, the modern interpretation of this topic has overthrown the traditional interpretation, in the sense that it sees no clear cut distinction between dialectical and demonstrative syllogisms in Aristotle. *Endoxa*-employing, dialectical syllogisms are used in order for the first principles to be inferred, which are to be employed as premises of demonstrative syllogisms.[23]

This is how Aristotle was understood in the Thomistic tradition also. The unknown author of the opuscule *De demonstratione* from the Thomistic corpus,[24] thought that there are *no formal criteria*, to distinguish between demonstrative arguments, dialectical arguments and sophisms in the Aristotelian senses of these terms.[25] He drew attention to the following syllogism:

Every triangle has three angles
An isosceles is a triangle
Therefore: An isosceles has three angles

[21] Aristotle, *Topics*, 101 b 7-10.

[22] From this follows that, the passage in the *Topics*, 100 b 21-23, cannot be a definition of *endoxa* – although it is commonly held to be this, as Smith, "Aristotle on the Uses of Dialectic", 345, observes. Cf. for example Wlodarczyk, "Aristotelian Dialectic" etc., 173, footnote 43; Dougherty, "Aristotle's Four Truth Values", 586, footnote 3.

[23] The conclusions of the modern literature on this matter cannot be resumed here. The interested reader may be referred to Owen, "Tithenai ta phainomena", 239-251; Irwin, *Aristotle's First Principles*, 66-70 and 476-80; Hamlyn, "Aristotle on Dialectic", 475.

[24] Thomas Aquinas, *Opuscula philosophica*, pp. 219-222.

[25] The relevant passage is only paraphrased but not thoroughly analyzed by Winance, "Note de logique sur la démonstration" etc., 32-53.

Despite the somehow misleading use of the indefinite article in the minor and the conclusion,[26] this is a valid demonstrative syllogism of the mode Barbara. Now, there might be people who know what the Greek term "isosceles" literally means. I.e. "something with two equal sides" (actually: "legs"). For those, whether something, which is "*isosceles*", i.e. has two legs, is a triangle or not, is a matter of empirical justification. They would tend to read the above syllogism thus:

Every triangle has three angles
An isosceles is (found to be) a triangle
Therefore an isosceles (is found to be something which) has three angles

The intuitive understanding of the minor of this syllogism suggests that it is not a *demonstrative* syllogism of the mood Barbara, but a *dialectical* syllogism of the mood Darii. Yet, if someone understands the conclusion to the effect that "found to be" refers to the *literal meaning* of "*isosceles*", i.e. if she understands it as saying something about everything which has two sides, then she understands the conclusion as saying: "An isosceles (i.e. everything with two sides) has to be taken as something with three angles" which is, of course, false. Therefore, no formal criteria would tell, if the original syllogism is demonstrative, dialectical or a sophism. To tell this, depends on the intuitive understanding of the premises alone.

This result leaves theology into the realm of science for the following reason: Even if in theology no premises of demonstrative syllogisms are to be found, of the kind that it is certain that they are true, there might be premises, of which at least some public is certain. These would qualify as premises of demonstrative syllogisms in the public, to which they are true. Usually, a true sentence is not called "true" to this but not to that public. However this is a necessary trick, if we are going to make sense of Aristotle's theory of demonstration. Not only to grant theology a place among the sciences. In fact, not even geometry would be a science in the Aristotelian sense, if this trick were not applied. But this is something, which Gregory Palamas would show much later. Before we turn to this, we have to resume the history of the issue from Thomas Aquinas to the beginning of the 14th century.

Aquinas reduced Aristotle's six requirements to three. According to Aquinas, a premise of a demonstrative syllogism has to be true, indemonstrable and, finally, to cause the conclusion.[27] He adopted truth and causing the conclusion (requirements (I) and (VI)) from Aristotle's list and added indemonstrability. He did not mean indemonstrability to be new to the topic or independent from Aristotle's requirements though. Aquinas's indemonstrability has the strength of a premise being immediate and a first principle (requirements (II) and (III)), requirements which appear both in Aristotle's list also. Aquinas was not the first to understand Aristotle's requirements (II) and (III) as features of indemonstrability. Since antiquity, in a long tradition of Greek theories of demonstration, first principles were thought to be "*autopista*" (literally: "convincing by itself")[28] and Themistius,[29] in the 4th century, had used the terms

[26] This is, of course, due to my translation of the syllogism from the Latin original. I had to translate in this manner, in order to make all the readings possible, of which the syllogism is capable in the Latin original.

[27] Thomas Aquinas, *Expositio libri Posteriorum*, lib. 1, lect. 4, nn. 14 and 15.

[28] Already Plato's nephew, Speusippus demanded *autopista* in the beginning of a proof (cf. Tarán, *Speusippus of Athens*, fragment 73, line 2 = Proklos, *In primum Euclidis Elementorum librum commentarii*, p. 179$^{12-4}$). This was repeated in the commentary in Aristotle's Physics by Simplicius (*In Aristotelis Physicorum libros commentaria*, pp. 48^{29}-49^{2}). In his commentaries in Aristotle's *Prior* and *Posterior Analytics*,

"*autopiston*" and "*anapodeikton*" ("indemonstrable") interchangeably. In their views about demonstration, some early Christian authors had opted for indemonstrability as a feature of premises of demonstrative syllogisms.[30]

What is characteristic for Aquinas, however, is that he considered *self-evidence* neither to have the strength of indemonstrability nor to be a good requirement. Aquinas opted for doing theology by ignoring self-evident premises (*per se nota*) because there are people (e.g. infidels) unable to see what is self-evident.[31] Characteristically (and unlike Anselm of Canterbury), in his five proofs for God's existence,[32] Aquinas used premises, which are not self-evident. Instead, he suggested to use premises, which are specially-tailored to the preconceptions of the target-group (consequently, their *endoxa*).[33] He seems to have thought that syllogisms, in which such premises are employed, are demonstrative.[34] Gregory Palamas agreed on this point with Aquinas.[35]

Aquinas saw, moreover, an interdependence between Aristotle's three remaining requirements (IV), (V) and (VI). He held (IV) and (V) (i.e. the premises having to be better known than the conclusion and prior to it) to follow from (VI) (i.e. the premises have to cause the conclusion).[36] By saying that the premises cause the conclusion and are prior to it, Aquinas does *not* mean that they are the *natural* cause of the conclusion. He explains:

> He [Aristotle] seems to accept the contrary of this in the first book of his *Physics*, where he says that universals are prior in respect to us ["*quoad nos*"] and posterior in respect to nature.[37]

Therefore, the premises "cause" the conclusion in the sense that they are reasons *prior* (and this "prior" is to be understood as "prior in respect to us") to the *subsequent* acceptance of the conclusion. Nevertheless, it did not escape Aquinas's attention, that what is expressed in the premises is possibly a natural cause of (and *naturally* prior to) the state of affairs expressed in the conclusion.[38] But this is not always the case. In fact, what the premises express, can be the proper/natural *result* of the state of affairs expressed in the conclusion.[39]

To make Aristotle's requirements (IV), (V) and (VI) more plain, Aquinas interpreted them to say, that the premises are the conclusion's "proper principles", in the sense that the premises stand in an inner relationship to the conclusion, and that the conclusion becomes accepted due to the acceptance of the premises.[40] Obviously Aqui-

---

John Philoponos regarded the plain truth of the premises to be insufficient to form a demonstrative syllogism and opted also for *autopista* (*In Aristotelis Analytica priora*, p. 24^{3-10}; *In Aristotelis Analytica posteriora*, p. 226^{12-5}). The tradition can even be traced down to Aristotle himself. Smith, "Aristotle's Theory of Demonstration", 63, states that "*autopiston*" was Aristotle's word to express self-evidence. But this issue on the interpretation of the *Topics*, 100 b 8-22 has to remain open.

[29] Themistius, *Quae fertur in Aristotelis Analyticorum Priorum librum I paraphrasis*, p. 145^{17-22}.

[30] For an overview on this issue cf. Solmsen, "Early Christian Interest in the Theory of Demonstration", 281-291.

[31] *Summa theologiae*, I^a, q. 2, a. 1.

[32] *Summa theologiae*, I^a, q. 2, a. 3.

[33] Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles*, lib. I, c. 2, nn. 4-5.

[34] Cf. Thomas Aquinas, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, lib. I, lect. 20, n. 6.

[35] Gregory Palamas, *Syngrammata*, p. 212^{16-9} (= 8^{th} chapter of the First Letter to Akindynos).

[36] Thomas Aquinas, *Expositio libri Posteriorum*, lib. 1, lect. 4, nn. 14 and 15.

[37] Thomas Aquinas, *Expositio libri Posteriorum*, lib. 1, lect. 4, n. 16.

[38] Thomas Aquinas, *Expositio libri Posteriorum*, lib. 1, lect. 4, n. 15.

[39] Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I^a, q. 2, a. 2.

[40] Thomas Aquinas, *Expositio libri Posteriorum*, lib. 1, lect. 4, n. 11.

nas thought this requirement (which was not alien to Aristotle's intention either[41]) to guarantee that valid demonstrative syllogisms are not just true material implications.

Aquinas thought moreover that, as *all* three (as he had them) requirements must be met by the premises of a demonstrative syllogism, one single requirement not being met in theological matters, would be sufficient to refute the idea of demonstrative syllogisms in theology.[42]

Moreover, Aquinas did not fail to notice that *endoxa* are "probable".[43]

Barlaam of Calabria and Gregory Palamas on Demonstration

Barlaam of Calabria and Gregory Palamas refrained to suppress the requirements of the premises' "being prior to the conclusion", "being better known than the conclusion" and "causing the conclusion" (requirements (IV), (V) and (VI) in Aristotle's list) on behalf of Aquinas's version for them: the premises have to be proper principles of the conclusion.

However, Barlaam and Gregory regarded some of Aquinas's amendments to Aristotle's list of requirements for demonstrative syllogisms as justified. For example, instead of requirements (II) and (III) they accepted indemonstrability, which, in accordance to the Greek terminology, they took to mean that the premises of demonstrative syllogisms have to be "*autopista*" (= convincing by themselves). This, like every other requirement, Barlaam did not hold to be fulfilled in theology.[44] Gregory thought them all to be fulfilled.[45]

Giving an account of his scepticism concerning scholastic theology, Barlaam of Calabria writes something remarkable about demonstrative and dialectic syllogisms:

> My thought was, how would one single argument be like, which refutes all the syllogisms employed by the Latins and shows that they are fallacies. I came to recognize that this was going to be achieved, if I could show that these are neither dialectical nor demonstrative. It was very easy to show that they are not dialectical, declaring that their premises are doubted by us [i.e. Byzantines] as much as their conclusion. But it was fully impossible to show that they are not demonstrative, once I granted the possibility to form demonstrative syllogisms on divine matters. Because they [i.e. the Latins] profess to employ *autopista* as principles and axioms and to follow our fathers of divine wisdom. Some may say, that they do not interpret these correctly, but this is not going to prevent them from suggesting so. […] This is why I needed to show generally that nothing concerning the Holy Trinity is provable. This is to say that their syllogisms are not demonstrative.[46]

Barlaam requires here the premises of *demonstrative* syllogisms to be *autopista*. As we saw, he did not stand alone with his claim, which was also held by John Philoponos, the Greek fathers and Aquinas (who spoke of "indemonstrable" premises). But unlike them, Barlaam was a skeptic. He thought it impossible that a proposition *on some divine matter* is an *autopiston*. He probably held *autopista* to be self-evident and Aquinas's banning of *per se nota* from theology could have given Barlaam the idea to claim

---

[41] Aristotle, *Posterior Analytics*, $75a^{38} – b^{14}$.

[42] See also Thomas Aquinas, *Expositio libri Posteriorum*, lib. 1, lect. 4, n. 10.

[43] Thomas Aquinas, *Expositio libri Posteriorum*, lib. 1, lect. 1, n. 6.

[44] Barlaam of Calabria, *Tractatus B*, ch. V, § 5, p. 384

[45] Gregory Palamas, *Syngrammata*, 212^{16-9} (= 8th chapter of the first letter to Akindynos).

[46] Barlaam of Calabria, *Epistole greche*, pp. 265-6^{920-39} (= First Letter to Palamas). Quoted partially also in the 2nd chapter of Palamas's Second Letter to Barlaam (*Syngrammata*, pp. 260^{16}-1^{4}). Cf. also Barlaam, *Tractatus B*, cap. V, § 3, p. 382.

that *autopista* cannot to be employed in theological argumentation. This was the reason why Aquinas himself did not speak of self-evident, but of indemonstrable premises of theological demonstrations – but Barlaam might have understood indemonstrability as having the strength of self-evidence. I see the following passage as a pointer to this:

> The soundness of what is comprehended by way of a demonstration relies on the notions given in form of axioms, which are *autopista*. In a demonstration […] consider nothing to be more reliable and true than the general notions. […] But in the whole dogmatic tradition which is given to us by the holliest authors […] it is necessary to refute many of the general notions. For example everything we are told about the world's creation, the future restitution and the resurrection of the dead […][47]

Thus Barlaam thought that Aristotle's requirements (II) and (III) are not fulfilled in theology.

This taken alone would suffice to refute the idea of demonstrations in theology (all requirements have to be met by all premises of demonstration, and he already pointed out one, which, in his opinion, is not met), but Barlaam continues with his objections to requirements (IV), (V) and (VI).

Following Aristotle and Aquinas, Barlaam demanded a relationship between premises and conclusion "closer" than the material implication. He thought that such a relationship is established by requiring that the subject matters of the premises and the conclusion shall be "homogeneous".[48] Which subject matters have to count as homogeneous is not clear, but Barlaam thought that there is, at any rate, nothing homogeneous to deity. Therefore no demonstrative syllogisms can be formulated, in which the term "God" occurs in the conclusion. Because if the term "God" occurred in the conclusion, then it would have to occur in exactly one premise (only the middle term occurs in both premises, but this, again, does not occur in the conclusion), which would make the other premise contain two terms, which denote things "inhomogeneous" with God. Therefore there are no premises, with which God's existence can be demonstrated.

Barlaam's positions in respect to (V) and (VI) imply that nothing is (*naturally*) prior to God[49] and nothing causes God's being,[50] as He is taken to be the first cause of everything. Barlaam concluded from this also, that *no* pair of premises in a proof of God's existence can meet the requirements usually put on a *demonstrative* syllogism.

Barlaam's next step is to inquire whether there are any *dialectical* syllogisms in theology. According to Aristotle, the premises of dialectical syllogisms are *endoxa*. Barlaam explicitly insisted that a syllogism's being dialectical is a question "of charity" ("oikonomia" – literally "economy"; this meaning of "economy" is often found in Byzantine texts), "not of its supposed matter".[51] Theology has to be full of dialectical syllogisms then, as it employs premises, which people accept out of charity.

Barlaam's general point is that the dialectical syllogisms of scholastic (especially Thomistic) theology pretend to be demonstrative syllogisms; something better than just dialectical ones. They profess to guarantee the certainty of scientific demonstrations – but this is not the case.

---

[47] Barlaam, *Tractatus B*, cap. V, § 5, p. 384.
[48] Barlaam, *Tractatus B*, cap. V, §§ 6 and 8, pp. 384-5.
[49] Barlaam, *Tractatus B*, cap. V, § 4, p. 384.
[50] Barlaam, *Tractatus B*, cap. V, § 5, p. 384.
[51] Barlaam, *Epistole greche*, pp. 264[293-296] (= First Letter to Palamas).

There are, of course, people with low expectations. The conclusions of dialectical arguments should be certain enough for them. Yet the above passage from Barlaam's *First Letter to Palamas* (and this is a decisive point of the Fifth Chapter of his *Second Treatise* as well) shows, that none of the "Latin" arguments for God's existence is dialectical. Barlaam explains this point thus: Some of the premises of those arguments are strongly contested by the Byzantines, and by this (i.e. the Byzantines being a substantial part of christendom), they should not be taken to form *endoxa*. Hence, scholastic arguments employed to prove God's existence form not even dialectical syllogisms. Whether the premises of these arguments are *endoxa*, is dependent, the argument goes, on the consent of the opponents of scholastic theology.[52]

Gregory Palamas agreed with Barlaam on the definition of demonstrative syllogism on the grounds of Aristotle's requirements. But he deviated from Barlaam's interpretation of these requirements and he argued that Barlaam's conception of *endoxa* was ill-founded.

Truth, said Gregory, may not be understood to say, that there are no objections to it. There will always be those, who doubt even about axioms, but this does not make arguments based on axioms, dialectical, weak or fallacies.[53] It is rather a proposition's being primitive in a theory that makes it true *to the public, which accepts the theory*. The propositions provided in the Bible are e.g. taken to be true by the Christians. They need not be demonstrated either, in the sense that any proposition in the Bible is an *autopiston* to anyone, who already believes that the Bible is the Word of God. This makes them analogous to the principles of geometry.[54] As a matter of fact, Barlaam had accepted this analogy to geometry also.[55] Truth and indemonstrability understood thus, are fulfilled in theology as requirements of demonstrative syllogisms. Therefore, Gregory Palamas considers requirements (I), (II) and (III) to be fulfilled in theology.

Let us see now Gregory's arguments in favour of demonstrative syllogisms in theology concerning the requirements (IV), (V) and (VI):

Gregory Palamas considered Barlaam's view, that the premises of a demonstrative syllogism have to express something homogeneous with the subject of the conclusion, too strong to be on a par with (IV), (V) and (VI). His example is that a certain conoid shape of the shadow of a body is by no means homogeneous with the light source. Although homogeneity is not fulfilled in this case, the conoid shape enables the correct conclusion that the light source is greater than the body.[56]

Concerning especially the requirements (V) and (VI) ("the premises are prior to the conclusion" and "the premises cause the conclusion"), Gregory Palamas makes some more interesting points against Barlaam's skepticism:

> If someone says "a proof proceeds from [premises] prior [to the conclusion] but nothing is prior to God", then we are going to object to this man: God's attributes from His own point of view ("ta kat' auton") are not our issue […]. The issue is something which has something to do with Him". Triunity, creation by Him alone and His being an end in itself, for

[52] Such were indeed the views of Barlaam of Calabria, *Epistole greche*, pp. 265-266[920-939] (= First Letter to Palamas). Cf. also Barlaam of Calabria, *Tractatus B*, cap. V, § 3, p. 382.

[53] Gregory Palamas, *Syngrammata*, p. 212[16-9] (= First Letter to Akindynos, chapter 8).

[54] Gregory Palamas, *Syngrammata*, pp. 215[4] (= First Letter to Akindynos, chapter 11) and 282[13-6] (= Second Letter to Barlaam, chapter 38).

[55] Barlaam of Calabria, *Epistole greche,* p. 243[354-8] (= First Letter to Palamas).

[56] Gregory Palamas, *Syngrammata*, pp. 215[27]-216[1] (= First Letter to Akindynos, chapter 11).

example, do not show His nature. They are rather indications which have something to do with His nature.[57]

So, in which sense are you asking for something prior, to make a demonstration, sir? If it is [something prior] in terms of time, then you will be able to formulate no demonstration concerning the sky, the stars and the miracles in it, no demonstration concerning the land and the sea and what is upon or in them, no demonstration concerning the air and any flying bodies, no demonstration concerning the ether and the meteors. Every common concept, axiom, term, proposition, demonstration and syllogism, every division and analysis concerning them, followed after all these.[58]

Gregory Palamas objected to Barlaam that the cause expressed in the premises of a demonstration of God's existence is not meant to be the proper or natural cause of God's existence, but *someone's cause to believe* that God exists.

Those who seek to prove, as they should, that God is the creator, has providence, holds the world together and the like, are able to reach the *causes of their discovering so*. Having reached them by God's help, they will not be puzzled anymore in dialectics but they will have apodictic knowledge and will impart the knowledge about the divine to other people by means of reason.[59]

This argument closely resembles Aquinas's analysis of the cause "*quoad nos*", which was presented above, but Gregory Palamas traced this thought to Maximus Confessor:

[The explanation of the triunity according to St. Gregory of Nazianzus] is not an account on the causes of deity, but a demonstration of our pious views concerning it.[60]

These are the most representative points of Palamas's long argument on behalf of the view that demonstrative syllogisms in theology are possible after all. This does not mean that Gregory Palamas considered Aquinas's arguments for the existence of God in the *Summa theologiae* to be demonstrations. In fact, he insinuated that he considered them to be dialectical syllogisms. This has to do with his understanding of *endoxa*, one which follows Aristotle's understanding of *endoxa* in *Topics*, 101 b 7-10, not however in *Topics*, 100 b 21-23:

The dialectical syllogism concern the *endoxa*, things probable and *of variable nature* depending on the time being, which are there now but are not there in the next moment; which are true at one time, but at another they are not true.[61]

For Gregory Palamas a theology based on *endoxa* would be a "conjectural" discipline ("*pithanologia*") like the pagan Greek theology:

Every syllogism of their [i.e. the pagan Greeks'] theology, which they thought to be true, is dialectical, that is: plausible [conclusion] from plausible [premises]; equivalent is to say: probable [conclusion] from probable [premises].[62]

Gregory Palamas understood *endoxa* as probable views which are to be *contested inside the very theory, in which they occur*. This view provides a certain demarcation between *endoxa* and premises of demonstrative syllogisms, the latter considered as views which are held quite certain inside the theory, in which they occur. This demar-

[57] Gregory Palamas, *Syngrammata*, p. 213[23-8] (= First Letter to Akindynos, chapter 9).
[58] Gregory Palamas, *Syngrammata*, p. 214[1-15] (= First Letter to Akindynos, chapter 10).
[59] Gregory Palamas, *Syngrammata*, p. 218[19-24] (= First Letter to Akindynos, chapter 13). The italics are mine.
[60] Maximus Confessor, *De variis difficilibus locis* etc., col. 1036 B; quoted in Gregory Palamas, *Syngrammata*, p. 214[7-8] (= First Letter to Akindynos, chapter 9).
[61] Gregory Palamas, *Syngrammata*, p. 217[18-20] (= First Letter to Akindynos, chapter 12).
[62] Gregory Palamas, Syngrammata, p. 213[3-5] (= First Letter to Akindynos, chapter 9).

cation, however, is on the epistemic, not on the semantic level. That is, a premise of a demonstrative syllogism, epistemically accepted as certain in a given context (say, in a discipline like theology) can be inferred from *endoxa*, epistemically uncertain in another given context (say, in a discipline like physics). This is a position, with which also Aristotle has to be charged, both by my analysis of endoxa above, and by the modern literature on this topic.

Barlaam thought that *endoxa* are qualified as such upon their being accepted by certain proponents – i.e. followed Aristotle's analysis in *Topics*, 100 b 21-23. *Endoxa*, as Barlaam understands them, imply no specification concerning their epistemic status. As he realised himself, this understanding of *endoxa* does not provide a demarcation criterion between premises of demonstrative syllogisms and *endoxa*. In fact, it does not even provide a demarcation between premises of demonstrative syllogisms and *adoxa*! Because, understood simply as opinions whatever their content (this is how Barlaam eventually understands *endoxa* and *adoxa*), there will be sentences, which are *endoxa* to the one public, *adoxa* to the other, and still true! This is of course not problematic on the semantic level. The anonymous Thomist of the opuscle *De demonstratione* had realised almost one century before Barlaam, that a demarcation between endoxa and premises of demonstrative syllogisms on the semantic level is untenable. But this led Barlaam to skepticism, as if there were no alternative to provide a demarcation. Cf. in this context Gregory Palamas's ironic objection to Barlaam's aforementioned passage from the *Second Treatise*, cap. V, § 3 quoted above:

> Think what you are saying, philosopher! It was easy for you to show that all the premises of the arguments employed by the Latins to defend their confession on the grounds of syllogistics are contested as well as the conclusions, and you are anxious that they no longer call these syllogisms dialectical but demonstrative […]! How could a syllogism be or appear to be demonstrative, if the premises are contested and the conclusion no less? […] If you have shown, as you profess there, that all their syllogisms are fallacies, how could you be anxious that they are going to hold refuted fallacies to be demonstrative? […] In showing that a syllogism is not qualified to be dialectical, you make it impossible for others to think that it is demonstrative. Because one can consider demonstrative only a syllogism, which is better [than a dialectical]. But this [= a fallacy] is even worse than a dialectical syllogism.[63]

Conclusions

According to a reading of the Aristotelian theory of demonstration, theology can be considered to have a place among the sciences. This is the implicit[64] result of some thoughts of Thomas Aquinas and it is explicit in Gregory Palamas.

Aristotle, Aquinas and Gregory Palamas considered epistemic *uncertainty* to be essential to the *endoxa* which are employed in dialectical syllogisms. But only Gregory Palamas drew an analogy to the demonstrative syllogisms and considered epistemic *certainty* as essential to first principles.

---

[63] Gregory Palamas, *Syngrammata*, p. 261^{4-25} (= Second Letter to Barlaam, chapters 2 and 3).

[64] Aquinas's argument that theology is a science in *Summa theologiae*, I^a, q. 1, a. 2, is regardless of Aristotle's requirements. Actually Aquinas argues there, that theology is a science even if it does not fulfill Aristotle's requirements and that it does not fulfill them, if what is meant by them is that the premises of scientific demonstrations have to be self-evident. This is why I call Aquinas's results on behalf of theology's being a science in connection with Aristotle: "implicit".

Finally, it seems that, what could be viewed as an *endoxon* (i.e. as a more-probable-than-improbable, yet not certain proposition) by a more critical public, can be viewed as a first principle by a public, which is brought into line. This is not spoken out by Gregory Palamas, but it would be a natural result of his Aristotelianism.

I did not refer to the often mentioned passages of the Palamitic corpus against reason and philosophy in this article. In order not to go beyond the scope of this paper, I have not more than a truism concerning these passages: The only thing that substantiates the claim that some author's theory of demonstration lacks logical foundations, is (what else?) the lack of logical foundations in this author's theory of demonstration. Occasional rhetorical exaggerations concerning prayer and supernatural visions by the same author, which eventually have nothing to do with his theory of demonstration, cannot substantiate this.

References

Alexander of Aphrodisias, In Aristotelis Analyticorum priorum librum i commentarium. In: Commentaria in Aristotelem Graeca, vol. 2.1, ed. by Max Wallies, Berlin: Reimer, 1883.

Alexander of Aphrodisias, In Aristotelis Topicorum libros octo commentaria. In: Commentaria in Aristotelem Graeca, vol. 2.2, ed. by Max Wallies, Berlin: Reimer, 1891.

Aristotle, Analytica priora et posteriora, ed. by David Ross and L. Minio-Paluello, Oxford: Clarendon Press, 1964.

Aristotle, Ars rhetorica, ed. by David Ross, Oxford: Clarendon Press, 1959.

Aristotle, Topica et Sophistici elenchi, ed. by David Ross, Oxford: Clarendon Press, 1958.

Barlaam of Calabria, Tractatus A and Tractatus B. In his Opere contro i Latini, ed. by Antonis Fyrigos, Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1998.

Barlaam of Calabria, Epistole greche, ed. by Giuseppe Schirò, Palermo: Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neogreci, 1954.

Barnes, Jonathan, "Aristotle's Theory of Demonstration", Phronesis 14 (1969), 123-52.

Berti, Enrico, "The Aristotelian Endoxa as a Basis for a Modern Reasonableness". In: R. Dottori (ed.), Vernunft und Vernünftigkeit, Berlin: LIT Verlag, (2005) 177-90.

Bolton, Robert, "Definition and Scientific Method in Aristotle's Posterior Analytics and Generation of Animals". In: A. Gotthelf / J. Lennox (eds.), Philosophical Issues in Aristotle's Biology, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, 120-66.

Broadie, Alexander, Notion and Object. Aspects of Late Medieval Epistemology, Oxford: Clarendon Press, 1989.

Brunschwig, Jacques, "Remarque sur la contribution de Robert Bolton". In: D. Devereux / P. Pellegrin (eds.), Biologie, logique et métaphysique chez Aristote. Paris: CNRS, 1990, 237-62.

Dougherty, M.V., "Aristotle's Four Truth Values", British Journal for the History of Philosophy 12 (2004), 585-609.

Gregory Palamas, Syngrammata, vol. 1, ed. by John Meyendorff et al. Thessalonikē: [publisher unnamed], 1962.

Gregory Palamas, Défence des saints hésychastes, vol. 1, ed. by John Meyendorff, Louvain: Peeters, 1973.

Hamlyn, David, "Aristotle on Dialectic", Philosophy 65 (1990), 465-76.

Haskins, Ekaterina V., "Endoxa, Epistemological Optimism, and Aristotle's Rhetorical Project", Philosophy and Rhetoric 37 (2004), 1-17.

Ierodiakonou, Katerina, "The Anti-logical Movement in the Fourteenth Century". In: Katerina Ierodiakonou (ed.), Byzantine Philosophy and its Ancient Sources, Oxford: Clarendon Press, 2002, 219-36.

Irwin, Terence, Aristotle's First Principles, Oxford: Clarendon Press, 1990.

John Philoponos, In Aristotelis Analytica priora commentaria. In: Commentaria in Aristotelem Graeca, vol. 13.2, ed. by Max Wallies, Berlin: Reimer, 1905.
John Philoponos, In Aristotelis Analytica posteriora commentaria. In: Commentaria in Aristotelem Graeca, vol. 13.3, ed. by Max Wallies, Berlin: Reimer, 1909.
Kakkuri-Knuttila, Marja Liisa, "The Relevance of Dialectical Skills to Philosophical Inquiry in Aristotle", Rhizai 1 (2005), 31-74.
Kapriev, Georgi, Philosophie in Byzanz, Würzburg, 2005.
Maximus Confessor, De variis difficilibus locis Sanctorum Patrum Dionysii et Gregorii ad Thomam virum sanctum, ed. Franciscus Oehler. In: Patrologia Graeca, vol. 91, Paris, 1865.
Meyendorff, John, "Humanisme nominaliste et mystique chrétienne à Byzance au XIVe siecle", Nouvelle Revue Théologique 89 (1957), 905-14.
Meyendorff, John, A Study of Gregory Palamas, New York: Faith Press, 1979.
Owen, Gwilym Ellis Lane, "Tithenai ta phainomena". In his Logic, Science and Dialectic, London: Duckworth, 1986, 239-51.
Podskalsky, Gerhard, Theologie und Philosophie in Byzanz, Munich: Beck, 1977.
Proklos, In primum Euclidis Elementorum librum commentarii, ed. by G. Friedlein, Leipzig: Teubner, 1873.
Simplicius, In Aristotelis Physicorum libros commentaria. In: Commentaria in Aristotelem Graeca, vol. 9, ed. by Hermann Diels, Berlin: Reimer, 1882.
Sinkewicz, Robert E., C.S.B., "The Doctrine of the Knowledge of God in the Early Writings of Barlaam the Calabrian", Mediaeval Studies 44 (1982), 181-242.
Smith, Robin, "Aristotle's Theory of Demonstration". In: Anagnostopoulos, Georgios (ed.), A Companion to Aristotle, , Oxford: Wiley-Blackwell, 2009, 51-65.
Smith, Robin, "Introduction" / "Commentary". In: Aristotle. Topics. Books I and VIII, Oxford: The Clarendon Press, 1997, xi-xxxv / 41-164.
Smith, Robin, "Aristotle on the Uses of Dialectic", Synthese 96 (1993), 335-58.
Solmsen, Friedrich, "Early Christian Interest in the Theory of Demonstration". In: Willem den Boer et al. (eds.), Romanitas et christianitas. Studia Iano Henrico Waszink etc. oblata, Amsterdam/London: North-Holland, 1973, 281-91.
Tarán, Leonardo, *Speusippus of Athens: A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary*, Leiden: E.J. Brill, 1981.
Themistius, Quae fertur in Aristotelis Analyticorum Priorum librum I paraphrasis. In: Commentaria in Aristotelem Graeca, vol. 23,3, ed. by M. Wallies, Berlin: Reimer, 1884.
Thomas Aquinas, Expositio libri Posteriorum analyticorum. In: Thomas de Aquino, Opera omnia iussu Leonis XIII edita, vols. 1*/2, Rome-Paris: Vrin, 1989.
Thomas Aquinas, Summa contra Gentiles, ed. by P. Marc,/C. Pera/ P. Caramello, Torino-Rome: Marietti, 1961.
Thomas Aquinas, Opuscula philosophica, ed. by R.M. Spiazzi, Torino: Marietti, 1954.
Thomas Aquinas, Summa theologiae. In Opera omnia iussu Leonis XIII edita, vols. 4–12, Rome: Polyglott, 1888-1906.
Vega Renon, Luis, "Aristotle's Endoxa and Plausible Argumentation", Argumentation 12 (1998), 95-112.
Winance, Éleuthère, "Note de logique sur la démonstration au Moyen Age", Revue Thomiste 78 (1978), 32-53.
Wlodarczyk, Marta, "Aristotelian Dialectic and the Discovery of Truth", Oxford Studies in Ancient Philosophy 18 (2000), 153-210.

Philotheos **10** (2010) 170-179

Alois M. Haas
Uitikon Waldegg, Schweiz

Der wise Meister Eckhart
Zum 750. Geburtsjahr Meister Eckharts

Es gibt nicht viele Gestalten unserer Vergangenheit, deren geistige Nachwirkung jener des Dominikaners Eckhart (um 1260-1328) in unserer sog. globalisierten Gegenwart[1] gleich käme. Als ‚*Meister*' Eckhart trägt er (von seinen Tätigkeiten in Paris und Köln her) seit seiner Rezeption im Mittelalter bis heute den mittelalterlichen Titel akademischer Professorenwürde.[2] Er gilt trotz seiner kirchlichen Verurteilung von 1329 als einer der wenigen ‚heiligen' Gelehrten – *homo doctus et sanctus* wird er noch im 17. Jahrhundert genannt![3] Als solcher wurde er jedenfalls verehrt von jenen, die ihn persönlich gekannt haben,[4] insbesondere von seinen ihm nahestehenden Ordensgenoss(inn)en und Schülern, insbesondere von den Dominikanern Johannes Tauler (ca. 1300-1361) und Heinrich Seuse (ca. 1295-1366), die sich explizit in Ihren Predigten und Traktaten auf ihn zurückbezogen.[5]

---

[1] Dass damit eine Internationalität der Beschäftigung mit Eckharts Werk Hand in Hand geht, belegt ein doppeltes Ereignis, nämlich die gleichzeitige Edition von Meister Eckharts mystischen (d. h. deutschen) Schriften auf Französisch und Englisch: Maître Eckhart, L'Oeuvre des Sermons. Erfurt-Paris-Strasbourg-Cologne. Introduction J. Devriendt, Cerf, Paris 2010. – The Complete Mystical Works of Meister Eckhart. With Foreword by Bernard McGinn. Tranlated by Maurice O'C Walshe, Herder, New York 2009. – Zu einer ersten Orientierung über neuere und neuste Forschungen über Eckhart siehe Niklaus Largier, Meister Eckhart. Perspektiven der Forschung, 1980-1993, Zeitschrift für Deutsche Philologie 114 (1995) 29-98, und vom hoch verdienten Herausgeber der deutschen Werke des Meisters, Georg Steer (dessen wichtige Studien zu Meister Eckhart endlich in einem Sammelband vereint zu werden verdienten!): Eckhart der meister, in: Literarische Leben. FS für Volker Mertens zum 65. Geburtstag. Hg. von M. Meyer/H.-J. Schiewer, Tübingen 2002, 713-753; und von dems., Der Aufbruch Meister Eckharts ins 21. Jahrhundert, Theologische Revue 106 (2010) 90-99.

[2] Unser Titel stammt aus zeitgenössischen Nonnenversen, die uns Kurt Ruh, Mystische Spekulationen in Reimversen des 14. Jahrhunderts, in: ders., Kleine Schriften,183-211; ders., Meister Eckhart. Theologe Prediger Mystiker, München 21989, 12, und: ders., Geschichte der abendländischen Mystik. Dritter Band: Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik, München 1996, 197, neu erschlossen hat.

[3] Alois M. Haas, Aktualität und Normativität Meister Eckharts, in: Heinrich Stirnimann / Ruedi Imbach (Hg.), Eckardus Theutonicus, homo doctus et sanctus. Nachweise und Berichte zum Prozess gegen Meister Eckhart, Freiburg/Schweiz 1992 (dokimion 11), 204-265c, 205 (den Hinweis verdanke ich P. Prof. Dr. Walter Senner O.P.); neu abgedruckt in: Alois M. Haas, Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik, Frankfurt a. M. 32007 (Verlag der Weltreligionen Taschenbuch 3), 384-470, 384f.

[4] Bis heute gibt es keine Edition aller relevanten Texte für eine im Mittelalter stattfindende Nachwirkung Meister Eckharts. Sie würde mit Sicherheit Ausserordentliches bieten!

[5] Vgl. Christine Büchner, Die Transformation des Einheitsdenkens Meister Eckharts bei Heinrich Seuse und Johannes Tauler, Stuttgart 2007 (Meister-Eckhart-Jahrbuch Beihefte 1).

I.

Dass im Jahre 2010 des grossen ‚christlichen Philosophen'[6] und Mystikers gedacht wird, beruht allerdings auf einer Vermutung, nämlich der Annahme, dass Eckhart ungefähr um 1260 herum geboren worden sein müsse. Geburtstage sind im Mittelalter für das neugeborene Individuum allenfalls interessant im Blick auf die Tagesheiligen, deren Namen auf die Neugeborenen übertragen wurden. Ansonsten gehörte im Mittelalter die *Biographie* mit ihren Daten noch nicht zu den Charakterisierungen eines *Individuums*. Daher kennen wir nur von ganz wenigen Menschen des Mittelalters das Geburtsdatum.

In jedem Fall lohnt es, an Meister Eckhart zurückzuerinnern, weil er auch heute noch – zum Ärger oder zur Freude gelehrter Nachgekommener – vielen Menschen eine spirituelle Autorität geworden und geblieben ist. Dies ist für einen Theologen des 13./14. Jahrhunderts keinesfalls selbstverständlich, dass er im 21. Jahrhundert mitten in einer Diskussion um religiös-christliche Lebensoptionen eine zentrale und relevante Argumentationsbasis abgibt. Das darf aber füglich von Eckhart und seinem Werk behauptet werden.

Kurt Flaschs eben erschienene Monographie ‚Meister Eckhart' ist eine Studie, die seine bisherigen Beiträge zur Eckhartforschung ergänzt und in zentraler Hinsicht überschreitet. Hat Flasch schon früher öfter Meister Eckhart und seine Werke gegen jene, die ihn als ‚Mystiker' verstanden, durch Hinweis auf seine unerschütterlich philosophische Position in Schutz zu nehmen versucht und ihn als vormodernen Vorläufer eines autonomen Subjetbegriffs gedeutet,[7] so möchte er ihn jetzt als ausgesuchtes Objekt der von ihm propagierten ‚Historischen Philosophie'[8] ein zweites Mal[9] neu als ‚christlichen Philosophen' vorstellen. Um es mit aller Deutlichkeit festzuhalten: Das Buch bietet äusserst kompetente und vorzügliche Deutungen von Meister Eckharts philosophischem Denken; ist flüssig zu lesen und regt die Leser(innen) an, zusammen mit dem Verfasser nicht immer einfache Denkvollzüge mit zu vollziehen. Philosophiehistorische Amateure können hier ausserordentlich viel lernen über die Entwicklungsgeschichte von Eckharts Denkvorgängen und Argumentationsweisen – etwa in Eckharts Selbstverteidigung gegen kirchliche Angriffe oder in der Abfolge seiner Denkvorgänge in den Bibelexegesen, in Predigten und Traktaten, in der subtilen Wahrnehmung von Rang und Relevanz diverser Begriffe (z. B. ‚Vernunft' oder ‚Vernünftigkeit'). Das Buch überfliesst in zustimmungsfähigen Deutungen der eckhartschen Texte in vielen Details – kurzum, es liegt mit Flaschs Gesamtsicht über Eckhart ein wichtiges und souverän weitsichtiges Deutungswerk über einen mittelalterlichen spekulativen Denker, Philosophen, Metaphysiker und Theologen vor, der sowohl durch seine Denk- wie durch seine Redeformen bis heute unerhört attraktiv und anregend geblieben ist. Der Zauber der hinter diesem Denken sich abzeichnenden Persönlichkeit ist immer

---

[6] Kurt Flasch, Meister Eckhart. Philosoph des Christentums, München 2010. Zu Flasch und seinem Einfluss in der Eckhartforschung siehe Georg Steer, Die Interpretation der deutschen und lateinischen Predigten Meister Eckharts. Eine unendliche Aufgabe, in: Per perscrutationem philosophicam. Neue Perspektiven der mittelalterlichen Forschung. Loris Sturlese zum 60. Geburtstag gewidmet. Hg. von A. Beccarisi, R. Imbach, P. Porro, Hamburg 2008, 184-203.

[7] Vgl. die von mir angegebenen Schriften in: Mystik als Aussage, wie Anm. 3, 361f., Anm. 22.

[8] Kurt Flasch, Philosophie hat Geschichte. 2 Bände, Frankfurt a. M. 2003/05.

[9] Ein erstes Mal geschah es in: Kurt Flasch, Meister Eckhart. Die Geburt der ‚Deutschen Mystik aus dem Geist der arabischen Philosophie, München 2006.

wieder spürbar, wenn Flasch aus seinem reichen und präsenten Wissen eine nahezu abschliessende Bilanz alles dessen vorlegt, was er schon über Meister Eckhart philosophiehistorisch gesagt und geforscht hat. In kluger Weise hält er sich bei seinen Erschliessungen an Eckharts Lebensstationen Paris, Erfurt, Strassburg und Köln und das dort und in dieser Zeit Ermittel- und Lokalisierbare.

Hinsichtlich der Möglichkeiten, über diese Stationen wirklich Reelles und nicht bloss Vermutbares auszusagen, erweist sich die ‚historische' Methode allerdings immer wieder beschränkt. Denn vieles bleibt im Dunklen, weil wir den wenigen Zeugnissen über Eckharts Leben nicht allzuviel entnehmen können. Immerhin, das von Flasch angewandte methodische Verfahren, das in den letzten Jahren auch die Meister Eckhart-Gesellschaft in ihren Kongressen verfolgt hat – die systematische Erschliessung von Eckharts Leben und Werk nach seinen Lebens- und Wirkungsstätten –, versucht das sicher Fassbare unter all dem dunkel Gebliebenen zu greifen und darzustellen. Und das ist höchst verdienstvoll und nicht wenig!

Probleme an Flaschs Vorgehen ergeben sich in seinen idiosynkratisch geprägten Zwischenspielen, wo er – sein Lieblingspferd reitend – gegen das Interpretament ‚Mystik', das nach seiner Meinung auf Meister Eckhart und sein Werk nicht anwendbar sein soll,[10] argumentiert. Sein Mystikbegriff gipfelt wie eh und je im Irrationalismusverdacht – wie wenn es in der Geschichte der Mystik nie eine Diskussion um eine Hierarchie von *amor* und/oder *intellectus* in der *unio mystica* gegeben hätte,[11] wie wenn es nicht eine unendlich reiche Forschungsdiskussion nur schon zum befrachteten Begriff ‚Erlebnis'[12] gäbe! Mystik ist für Flasch schlicht ‚Einigungs*erlebnis*', also apriori vernunftwidrig. Diese Argumentation mag Anfang des 20. Jahrhunderts (Brunner gegen Schleiermacher) noch möglich gewesen sein, heute ist sie gegenüber den alten Debatten vorgestrig! Lässt sich nach dem desaströsen vergangenen 20. Jahrhundert, das sich als vernunftgeprägt verstanden hat, wirklich noch im Ton eines Aufklärers der ersten Stunde ‚Vernunft' als einziges Vehikel sinnvollen geistigen Fortkommens feiern? Es lohnt sich, neben der Lektüre von Flaschs Buch Thomas Polednitscheks ‚Meister Eckhart. Philosophisch leben' (Herder, Freiburg im Br. 2010) mitzulesen, das weit weniger prätentiös den „Philosophischen Praktiker" Eckhart vorstellt.

Flaschs Monographie schwankt in charakteristischer Weise, wie er seine eigenen (durchaus relevanten und neuen) Befunde zu bewerten hat. Einmal spricht er von ‚phi-

[10] Kurt Flasch, Meister Eckhart – Versuch, ihn aus dem mystischen Strom zu retten, in: Peter Koslowski (Hg.), Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie, Zürich 1988, 94-110. Kritik hat Flasch von vielen Seiten erhalten, einmal wegen seines hermeneutischen Entweder-Oder (Eckhart kann nur Philosoph gewesen sein, oder er ist missdeutet!), dann wegen seiner völlig inadäquaten Konzeption von ‚Mystik'. Vgl. dazu Bernard McGinn, The Mystical Thought of Meister Eckhart. The Man from Whom God Hit Nothing, New York 2001, 21.

[11] Bernard McGinn, „Love, Knowledge and Unio mystica in the Western Cristian Tradition", in: Moshe Idel and Bernard McGinn (ed.), Mystical Union and Monotheistic Faith. An Ecumenical Dialogue, New York 1989, 59-86.

[12] Zu Flaschs Auslassungen siehe ebd., wie Anm. 6, 188 und 196 (wie wenn Josef Quint der einzige gewesen wäre, der sich mit solchen Begriffen befasst hätte!). Zur Komplexität des Erlebnis-Begriffs siehe Gerard Visser, Erlebnisdruck. Philosophie und Kunst im Bereich eines Übergangs und Untergangs, Würzburg 2005, zu Nietzsche, Dilthey, Benjamin und Heidegger. Man lese etwa bei Walter Benjamin über die „Spitzenleistung der Reflexion", welche das „Erlebnis" hervortreibt (vgl. ebd., 289f.), und man wird gerne auf allzu schlichte Semantisierungen eines solchen Begriffs verzichten. – Hinzuweisen ist auch auf die breite Erforschung einer philosophiegeschichtlich relevanten Henologie, an der Flasch selber beteiligt ist. Dürfte man da nicht ein wenig mehr Sensibilität für die ‚geschichtliche' Semantik von ‚Einigung' erwarten?

losophischen (oder theoretischen) Prämissen'[13] im Denken Meister Eckharts, die nicht zu vernachlässigen seien. Dem ist ohne Einschränkung zuzustimmen. Dann wieder spricht er, und dies eher im Eingang des Buches, ohne Einschränkung – angesichts dieser historisch belasteten Formel![14] – vom ‚christlichen Philosophen'[15] Meister Eckhart, der als zünftiger Philosoph die Wahrheiten der Heiligen Schrift mit rein philosophischen Beweisgründen erkläre.[16] Leichthin wird dabei immer wieder lat. ‚*exponere*' in ‚beweisen' verdeutlicht.[17]

Flasch ist als Vertreter eines ‚agonalen Denkens' gefeiert worden.[18] Das ist er zweifellos. Denn zahlreich sind in seinem Buch ironische und witzig sein wollende Zwischenrufe, die einen philosophisch gedeuteten gegen einen ‚spirituell-mystisch' verstandenen Meister Eckhart auszuspielen versuchen. Ob er mit seiner Intention, Eckhart in das berufsständisch eng konzipierte Korsett eines Berufsphilosophen einzuengen, seinem Gegenstand letztlich sehr nahe kommt, bleibt immer wieder nachzuprüfen, wenn es um einen ‚freien Geist'[19] wie Eckhart geht.

II.

Meister Eckhart gehört schon von seiner religiösen Option für einen Bettelorden her in die kleine Gruppe von Menschen, die über sich und ihre Umgebung mit geistigen Leistungen hinauswachsen, welche mittels enger wissenschaftlicher Methodik nicht zu erfassen sind. Wenn Flasch die deutschsprachigen Predigten als „Eckharts Sonntagsprodukt" abtut und launig ergänzt: „was er von Montag bis Samstag trieb, blieb ihnen [den Zeitgenossen] unbekannt"![20] –, dann entspringt dies Aperçu einer kleinbürgerlichen, auf strikte Trennung von Philosophie und Theologie ausgerichteten Anmutung, die gerade das Forschungsinteresse einer Einbettung Eckharts in die neuartige philosophische Tradition der spätmittelalterlichen Nachfolge *Alberts des Grossen* (um 1200-1280)[21] in Deutschland diskreditiert.[22]

---

[13] Flasch, wie Anm. 6, 322. Vgl. Loris Sturlese (Ed.), Studi sulle fonti di Meister Eckhart I, Freiburg/Schweiz 2008 (dokimion 34).

[14] Vgl. Emerich Coreth, Walter M. Neidl, Georg Pfligersdorffer, Christliche Philosophie. 3 Bände, Graz Wien Köln 1987/88/90, besonders Heinrich M. Schmidinger, Der Streit um die christliche Philosophie in seinem Zusammenhang, ebd., III, 23-48.

[15] Weit glücklicher in solcher Bezeichnung scheint mir Theo Kobusch in seinem neuesten Werk: Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität, Darmstadt 2006.

[16] Flasch, wie Anm. 6, 60f.

[17] Im Deutschen gebraucht Eckhart allerdings das stärkere Verb ‚bewaeren', das in der weiteren Semantik des Mittelhochdeutschen alle Sinnvarianten von ‚beweisen, bestätigen, bezeugen, wahrmachen, erfüllen, rechtfertigen' belegen kann.

[18] Karl Heinz Bohrer, Agonales Denken. Über Kurt Flasch, Merkur 64 (2010) 443-449.

[19] ...swenne der vrîe geist stât in rehter abegescheidenheit, sô twinget er got ze sînem wesene... (Meister Eckhart, Deutsche Werke, Band V, hg. von Josef Quint, Stuttgart 1963, 411, 1f.). Kurt Ruh 21989, wie Anm. 2, 165, hat im Blick auf diesen Traktat – zum Teil wegen dieser Stelle – „von einer [bloss] eingeschränkten Authentizität" gesprochen. Ich würde geradezu umgekehrt argumentieren und sagen, dass Eckhart bewusst provokativ und furchtlos den Titel vrîer geist benützt.

[20] Flasch, wie Anm. 6, 67.

[21] Loris Sturlese, Die deutsche Philosophie im Mittelalter. Von Bonifatius bis zu Albert dem Grossen (748-1280), München 1993, 324-388; ders., Vernunft und Glück. Die Lehre vom „intellectus adeptus" und die mentale Glückseligkeit bei Albert dem Grossen, Münster 2005 (Lectio Albertina 7); ders., Homo Divinus. Philosophische Projekte in Deutschland zwischen Meister Eckhart und Heinrich Seuse, Stuttgart 2007, 1-13.

Interessant und prägend ist Albert der Grosse für Eckhart sicherlich im Konzept seiner Vorstellungen über das Verhältnis von Philosophie und Theologie geworden.[23] Beide Wissenschaften zielen auf Kontemplation; beide verleihen „eine Einsicht (*inspectio*) in spirituelle Wirklichkeiten", „die darauf hingeordnet seien, das höchste Glück des Ruhens in Gott zu finden".[24] Sie sollen sich aber – wie McGinn ausführt – unterscheiden

> „in dem Zustand, der sie aktiviere, im Ziel, auf das sie ausgerichtet seien und in der Art und Weise, auf die sie ihren Gegenstand untersuchten. Die philosophische Kontemplation beruhe auf dem erworbenen Zustand natürlicher Weisheit, die theologische Kontemplation dagegen auf einem ‚von Gott eingegossenen Licht'. Die Kontemplation des Philosophen richte sich auf das, was man von Gott in diesem Leben sehen kann, während sich der Theologe mehr mit dem letzten Ziel der Kontemplation im Himmel abgebe. Weder der Philosoph noch der Theologe nähmen sich Gottes Substanz zum Gegenstand, aber sie unterschieden sich hinsichtlich der Weise, auf die sie sich mit dem göttlichen Geheimnis beschäftigten: ‚Denn der Philosoph kontempliert Gott auf die Weise, dass er sich mit ihm als dem Ergebnis eines durch Schlussfolgerung erbrachten Beweises beschäftigt, der Theologe hingegen kontempliert ihn als den, der jenseits von Vernunft und Intellekt existiert... Der Theologe stützt sich auf die Erste Wahrheit um ihrer selbst und nicht um der Vernunft willen, auch wenn er diese anwendet, und daher gerät der Theologe ins Staunen, der Philosoph dagegen nicht".[25]

Da das Erkenntnisziel des Theologen als *veritas quae secundum pietatem est*, – „eine Wahrheit, die dem Gefühl entspricht" – definiert wird, nennt er die Theologie eine *scientia affectiva* (eine affektive Wissenschaft).

> „Obgleich der ‚affectus' ein vom ‚intellectus' unterschiedener Bereich der Seele ist, der das Wollen und das Handeln ermöglicht, so redet Albert nicht zufällig vom ‚intellectus affectivus', denn er will den ‚affectus' und sein höchstes Ziel, nämlich Gott als Liebe, in die Erkenntnisfähigkeit des Menschen integrieren. Die affektive Wissenschaft vollendet den Intellekt und das Affektive (I Sent., d. I, a. 4, sol.; Ed. Paris, t. 25, 18b). Es handelt sich also um ein Prinzip, bei dem es nicht um ein zweckrationales Denken geht. Es ist aber auch nicht bloss gedankliche Spekulation, sondern das Fühlen des Menschen wird ergriffen (‚intellectus extenditur in affectum'). Hier spielt die ganzheitliche Zustimmung des Menschen eine Rolle. Die Entschiedenheit und Festigkeit der freien Zustimmung bestimmt den Glauben. Hier verschmelzen Verstand und Wille. Die Theologie steht jenseits der Differenz von ‚theoretisch' und ‚praktisch'. Es ist die Pietas, die über das intellektuelle Erfassen hinausgeht."[26]

---

[22] Argumenta ad hominem mögen – geschickt angewandt – eine Argumentation vollenden, sie können aber auch jede Argumentationskette zuschanden machen. Man weiss seit einiger Zeit um die Sorgfalt, die Eckhart der eigenhändigen Redaktion seiner deutschsprachigen Predigten hat angedeihen lassen. Er muss mehr Zeit aufgewendet haben, als der Sonntag offerierte!

[23] Walter Senner, Zur Wissenschaftstheorie der Theologie im Sentenzenkommentar Alberts des Grossen, in: Albertus Magnus. Doctor Universalis. 1280 / 1980, hg. von G. Meyer und A. Zimmermann, Mainz 1980, 323-343, zur scientia affectiva 333-340; Christian Trottmann, La vision béatifique. Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII, Rome 1995, 292-302.

[24] Bernard McGinn, Die Mystik im Abendland, Band IV: Fülle. Die Mystik im mittelalterlichen Deutschland, Freiburg 2008, 42,

[25] Ebd.

[26] Karl Lehmann, Zum Begriff der Theologie bei Albertus Magnus, Münster 2006, 10f. – Albert der Grosse vollendet nichts weiter als eine grosse, vor allem in der Mystik des 12. Jahrhunderts markant auftretende Tendenz, wenn er den intellectus mit amor ineins zu sehen versucht. Vgl. Robert Javelet, Psychologie des auteurs spirituels du XII2 siècle, Strasbourg 1959 (= Extrait de la ‚Revue des Sciences Religieuses'),

Dem ist nichts beizufügen. Eckhart hat in dieser religiösen und wissenschaftlichen Spannungsbreite von Vernunft und Affekt gelebt und gewirkt und sich hier einen Freiraum geschaffen, der ihm interpretatorisch – will man sein Ziel nicht aus den Augen verlieren – in jedem Fall zugestehen muss.

III.

Jedes konkrete spirituelle Menschenleben ist ein einzigartiges historisches Datum, das – je nach Quellenlage – in mehr oder weniger deutlichen Umrissen historisch erfasst werden kann. Jenes Menschenleben, das sich zudem – bei glücklichen Voraussetzungen – in der schriftlichen Form einer Biographie dokumentieren lässt, gewinnt Evidenz und Kontur im Mass der Lesbarkeit seiner Spuren in der vergangenen Lebenswelt. Die nachvollziehende Wissenschaft der *Historie*, die diesen Spuren nachgeht, kann immer nur eine *gewisse* Erkenntnis des historisch vergangenen Partikulären gewinnen.[27] Denn keine Wissenschaft kann das Partikuläre des Vergangenen erschöpfend deuten; alle Geschichtswissenschaft bleibt ihrem Gegenstand gegenüber immer nur asymptotisch nahe. Geschichte lebt so im und vom Clair-Obscur des Erinnerten. Auch und vor allem die Eckhartdeutung, die sich keiner Photographien der Vergangenheit bedienen kann, sondern auf nicht immer verlässliche Quellen vertrauen oder sie angemessen deuten muss! Gerade das Nicht-Evidente muss gedeutet werden! Und dazu braucht es den Beistand eines spekulativen Geistes – mindestens nach der Meinung Meister Eckharts.

Eckhart versteht – in seiner Deutung des Johannes-Evangeliums – das In-Erinnerung-Bringen (lat. *suggere*) als einen Vorgang der Dienstleistung eines Geringeren gegenüber einem höheren Sachverhalt, also eine Angelegenheit von *doctores*, die beruflich darauf verpflichtet wären, solche Dienste zu vollbringen. Wenn es nun nach dem Johannesevangelium (9, 26)[28] heisst, dass der „Hl. Geist euch alles lehren und euch alles in Erinnerung bringen [wird], was ich [Jesus] euch gesagt habe", dann ist das nach ihm so zu verstehen, dass der Hl. Geist dem Hörenden nahe sein muss, damit „das Reden des Lehrers [nicht] überflüssig" wird (*otiosus est sermo doctoris*). Umgekehrt muss die Haltung des Zuhörers die eines Liebenden sein, der die Worte des Lehrenden zu bewahren versteht.[29] Damit ist erinnerndes Verstehen für Eckhart eine Form der im Geist sich vollziehenden Angleichung ans Vergangene.

Diese Vergangenheit um die Person Eckharts ist nicht beschränkbar auf eine rekonstruierbare Ideengeschichte, sondern schliesst immer auch und vor allem eine Geschichte sozialer Umstände und Mentalitäten ein. Dabei müssten die weitläufigen Reisen Eckharts – beispielsweise von Norddeutschland nach Frankreich, in die Schweiz, nach Italien, nach Böhmen –, die einem Bettelmönch nur zu Fuss erlaubt waren, eine ebenso grosse Rolle spielen, wie seine ordenspolitischen Aktionen (schwierige Ordensniederlassungen in mauerbewehrten engen Städten), seine vom Orden her verordnete religiöse Praxis des Studiums, der Meditation und des Gebets usf. Vor allem aber

---

151-160 und öfter; ders., Image et ressemblance au douzième siècle. De Saint Anselme à Alain de Lille, 2 Bände, Letouzey & Ané 1967, I, 427-435 und II, 310-315, Anm. 142-178.

[27] Étienne Gilson, Théologie et histoire de la spiritualité, Paris 1943, 18f.

[28] Meister Eckhart, Lateinische Werke, Band III, Stuttgart 1994, 537-540, n. 615-620.

[29] Vgl. Carlos Ruta, Das Vergessen aller Hoffnung – Meister Eckhart und Michel Henry, in: Rolf Kühn, Sébastien Laoureux (Hg.), Meister Eckhart – Erkenntnis und Mystik des Lebens. Forschungsbeiträge der Lebensphänomenologie, München 2008, 186-212.

lässt sich Eckharts Verwendung des Deutschen als Predigtsprache keinesfalls als quantité négligeable vernachlässigen. Dieses Faktum gehört zu den *nova et rara*,[30] die Eckhart eine einzigartige Sonderstellung gegenüber seiner Zeit verliehen hat. Man mag Eckharts deutsche Wortformen ironisieren, sie sind und bleiben hochkomplexe neue Fügungen von Gedanken, sobald sie vom Lateinischen ins Deutsche übertreten. Sie geben vor allem auch Kenntnis von Eckharts konkreten Lebensumständen und Interessenfeldern. Studien wie beispielsweise die von Dietmar Mieth und Andreas Schönfeld[31] haben in dieser Hinsicht eine wichtige Aufgabe zu erfüllen, indem sie die Fülle konkreter Formen spiritueller Praxis in Eckharts ‚Reden der Unterweisung' aufzeigen.

IV.

Eckhart hat uns ein Werk hinterlassen, das schon wegen seiner Zweisprachigkeit einzigartig ist. Der lateinische Teil ist das professionell erarbeitete Resultat seiner Hochschultätigkeit in Paris und Köln, in dem er die Absicht verfolgt, Gehalte des Christlichen Glaubens und der Hl. Schrift „durch die natürlichen Vernunftgründe der Philosophen auszulegen".[32] Eine theologische Absicht bedient sich in diesem aufwendig konzipierten Projekt einer philosophischen Methodik, was seit den alexandrinischen und kappadokischen Kirchenvätern (3./4. Jahrhundert) und Anselm von Canterbury (um 1033-1119) nichts Ungewöhnliches ist. Konkret plant Eckhart in seiner Eigenschaft als *magister theologiae* (= *lesemeister*) ein *Opus tripartitum*, ein dreiteiliges Werk, dessen erster Teil (als *Opus propositionum*) 1000 *Thesen*, dessen zweiter Teil in Form eines *Opus quaestionum* eine Anzahl *Fragen* und schliesslich in einem dritten Teil mit *Schriftkommentaren* und *Predigt(entwürf)en* ein *Opus expositionum* enthalten soll.

Der deutschsprachige Teil setzt sich aus 3 Traktaten und aus einem Ensemble von ca. 150, Eckhart zuzuweisenden, Predigten zusammen. Dieses Werk hat Meister Eckhart als *lebemeister*, d. h. als Seelsorger,[33] mit grosser Sorgfalt erarbeitet[34] und vor allem auch authentisch der Nachwelt zu überliefern versucht. Dieses Predigtwerk liegt dank den Bemühungen Georg Steers und seiner Mitarbeiter heute in einer authentischen Form vor, so dass man sagen möchte, Eckharts Wahrheitsanspruch an verantwortetes Reden über Gott hat in dieser Edition eine vertretbare Fassung bekommen.

Johannes Tauler, der dem Meister geistig ausserordentlich nahe stand, hat einmal in einer Predigt (an einem Palmsonntag vor der Verklärung)[35] hinsichtlich der möglichen Einheit des Menschen mit Gott im Gebet folgendes gesagt:

---

[30] Lateinische Werke, Band I, Stuttgart 1964, 149, 1.

[31] Dietmar Mieth, Meister Eckhart. Mystik und Lebenskunst, Düsseldorf 2004; Andreas Schönfeld, Meister Eckhart. Geistliche Übungen, Mainz 22003.

[32] In Joh. N. 2; Lateinische Werke, Band III, Stuttgart 1994, 4.

[33] Dass Eckhart seine Predigt lediglich auf die cura monialium verschiedener Orden eingeschränkt und sein Predigtwerk bloss im Blick darauf entworfen hätte, kann wohl nach der sorgfältigen Studie von Loris Sturlese nicht mehr mit dieser Ausschliesslichkeit behauptet werden: Meister Eckhart und die cura monialium, Meister-Eckhart-Jahrbuch 2 (2008)1-16; er hat sicher – was man immer schon wusste – auch vor der Bürgerschaft von Städten in Dominikanerkirchen gepredigt.

[34] Vgl. Steer, Zur Authentizität der deutschen Predigten Meister Eckharts, in: Eckardus, wie Anm. 3, 127-168; ders., Die Schriften Meister Eckharts in den Handschriften des Mittelalters, in: H.-J. Schiewer und K. Stackmann (Hg.), Die Präsenz des Mittelalters in seinen Handschriften, Tübingen 2002, 209-302.

[35] Die Predigten Taulers. Aus der Engelberger und der Freiburger Handchrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Strassburger Handschriften hg. von Ferdinand Vetter, Frankfurt a. M. 1968, Pre-

> „Ich... sage dir eins: Kehre dich in Wahrheit von dir selber und allen geschaffenen Dingen ab, und richte deinen Geist gänzlich auf Gott über alle Geschöpfe (hinweg) in den tiefen Abgrund; da versenke deinen Geist in Gottes Geist, in wahrer Gelassenheit aller deiner oberen und niederen Kräfte, über alle Sinne und Erkenntnis (hinaus), in wahrer Vereinigung mit Gott (*in einer woren vereinunge mit gotte*), innerlich in dem Grund."

Der hier geschilderte Vorgang bekommt Ereignischarakter, denn *mit diseme woren wesenlichen inkere* (mit dieser wahren wesentlichen Einkehr) stellt sich *in eime ougenblicke* (in einem Nu) die Einigung her, und die Beter gelangen *in über wise* (zu einer Überweise [jenseits berechenbarer Erfahrungen]). Beispiel für eine solche Ansicht der *unio mystica* ist für Tauler *ein minnenclich meister*: *er sprach uss der ewikeit, und ir vernement es noch der zit* (er sprach aus der Ewigkeit, und ihr versteht es nach der Zeit). Man darf annehmen, dass Meister Eckhart als Prediger und Seelsorger vor seinem Orden und der kirchlichen Gemeinschaft durch seine Predigt aus dem Horizont der Ewigkeit besonders auffiel.[36]

Man darf die Integration von Zeit in Ewigkeit oder umgekehrt in der Tat als ein Anliegen von Eckharts Predigt ansehen und darin ein ursprüngliches mystisches Motiv erblicken. Denn Ewigkeit gegenüber Zeit bedeutet faktisch die Aufhebung disparater Zeitabfolgen in die Einheitsperspektive einer „radikale[n] präsentische[n] Eschatologie",[37] die das Denken Eckharts prägt. Diese Grundhaltung Meister Eckharts,[38] nach der die menschliche Seelenstruktur mit den ‚oberen' Seelenvermögen in die göttliche Ewigkeit hineinreicht, weil Vernunft und Wille *obe zît* (oberhalb der Zeit)[39] wirken, setzt eine Partizipation des Gott ebenbildlichen Menschen an Gott voraus; Menschen sind *gotes geslehte... und gotes sippe*.[40] Mit der Seelenspitze vital in die Ewigkeit hineinreichend integriert der Mensch in sich die Kategorien von Zeit und Raum, wie Gott alle räumliche und zeitliche Erstreckung in sich in Gleichräumlichkeit und –zeitigkeit transformiert. So vermögen sich die Zeitdimensionen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft im Seelenfunken in *e i n werk mit gote*[41] zusammen zu fügen. Alle denkbaren neuplatonisch imprägnierten Abstraktionsbestrebungen fokussieren sich im Sinn einer auf Einigung gerichteten Tendenz: ‚Abgeschiedenheit', ‚Gelassenheit', ‚Freiheit', ‚Grundtotsein' treffen sich in der Absicht, noch den letzten *smak der zît und ein spitze der zît und ein*

---

digt 15, 67, 12-71, 24; nhd. Übersetzung: Predigt 15a, in: Johannes Tauler, Predigten. 2 Bände, vollständige Ausgabe. Übertragen und hg. von Georg Hofmann, Einsiedeln 31987, 100-103.

[36] Nach Albert dem Grossen zeichnet dies die Befindlichkeit einer jeden Menschenseele aus; die Inspiration ist hier der ‚Liber de causis' (propositio II 22): Esse vero quod est post aeternitatem et supra tempus est anima, quoniam est in horizonte aeternitatis inferius et supra tempus („Das Sein, das nach der Ewigkeit und über der Zeit ist, ist Seele, da es im Horizont der Ewigkeit weiter unten und über der Zeit ist."). Vgl. Werner Beierwaltes, Der Kommentar zum ‚Liber de causis' als neuplatonisches Element in der Philosophie des Thomas von Aquin, Phil. Rundschau 11 (1964) 192-215, hier 196 und 213f.; ders., Plotin, Über Ewigkeit und Zeit (Enneade III 7). Übersetzt, eingeleitet und kommentiert von W. B., Frankfurt a. M. 31967, 52f.

[37] Niklaus Largier, Zeit, Zeitlichkeit, Ewigkeit. Ein Aufriss des Zeitproblems bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart, Bern u. a. 1989, 253.

[38] Vgl. Alois M. Haas, Meister Eckharts Auffassung von Zeit und Ewigkeit (1980), in: ders., Geistliches Mittelalter, Freiburg/Schweiz (jetzt: Dreipunkt Verlag, Wald) 1984, 339-369; ders., Fülle der Zeit, in: U. Fink / A. Schindler (Hg.), Zeitstruktur und Apokalyptik. Interdisziplinäre Betrachtungen zur Jahrtausendwende, Zürich 1999, 105-121, hier 116f.; Veronika Maria Roth, Das ewige Nun. Ein Paradoxon in der Philosophie des Proklos, Berlin 2008, 21-25.

[39] DW (Deutsche Werke) II, 305, 9.

[40] DW V, 11, 7ff.

[41] DW II, 261, 2ff.

ende der zît, also das *Nû* auszuschalten.[42] So kommt die Geistnatur des Menschen zu sich selber und die göttliche Seinsverleihung setzt ein im Konzept der Gottesgeburt und des göttlichen Wortgeschehens als Moment der zufliessenden Gnade.[43] Eckhart:

> *Als i c h gotes wort spriche, sô bin ich ein mitewürker gotes und ist diu gnâde gemenget mit der crêatûre und enwirt niht genzlîche enpfangen in die sêle. Aber diu gnâde, die der heilige geist bringet in die sêle, diu wirt enpfangen âne underscheit, ob diu sêle gesament ist an die einvaltige kraft, diu got bekennet. Diu gnâde entspringet in dem herzen des vaters und vliuzet in den sun, und in der vereinunge ir beider vliuzet si ûz der wîsheit des sunes und vliuzet in die güete des heiligen geistes und wirt gesant mit dem heiligen geiste in die sêle. Und diu gnâde ist ein antlütze gotes und wirt âne underscheit gedrücket in die sêle mit dem heiligen geiste und bildet die sêle nach gote. Dáz werk würket got âne underscheit selbe.*[44]
>
> „Wenn ich [als Prediger] Gottes Wort spreche, dann bin ich ein Mitwirker Gottes und ist daher die Gnade mit Kreatur... vermischt und wird daher nicht gänzlich in die Seele aufgenommen. Die Gnade aber, die der Heilige Geist in die Seele bringt, die wird unvermischt empfangen, dafern die Seele gesammelt ist in die einfaltige Kraft, die Gott erkennt... Die Gnade entspringt im Herzen des Vaters und fliesst in den Sohn, und in der Vereinigung ihrer beider fliesst sie aus der Weisheit des Sohnes und fliesst in die Gutheit des Heiligen Geistes und wird mit dem Heiligen Geistes in die Seele gesandt. Und die Gnade ist auf solche Weise ein Antlitz Gottes [= der Hl. Dreifaltigkeit] und wird unvermischt mit dem Heiligen Geiste in die Seele eingeprägt und bildet die Seele nach Gott. Dieses Werk wirkt Gott selbst ohne Fremdvermittlung.“[45]

Eckhart hat eigentlich eine einzige Antwort der Frage gegenüber vorzubringen, was Gutes *des menschen wesen und grunt* (Sein und Grund des Menschen) zu machen verstehe: *daz ist, daz des menschen gemüete genzlîche ze gote sî. Dar ûf setze al dîn studieren, daz dir got grôz werde...* (es besteht darin, dass das Gemüt des Menschen voll auf Gott bezogen sei. Darauf konzentriere dein ganzes Studium, dass für dich Gott gross wird.)[46] An diesem Konzept hängt auch die ganze Seinsanalogie Eckharts, die Gott das Sein schlechthin, den Kreaturen *ein lûter niht* zugesteht. Was daran negativ tönen könnte, ist immer schon kompensiert durch das Konzept von der Einwohnung Gottes im Menschen und in den Dingen durch die unaufhörliche Gegenwart Gottes in ihnen.

Wie weit man von dieser Prämisse aus von einer ‚Lehre’ oder von ‚Lehren’ Meister Eckharts sprechen kann, ist und wird eine offene Frage bleiben. Sicher aber ist, dass sich Eckharts ‚Lehre’, die allenfalls aus den deutschen Predigten erschliessbar ist, nicht systematisch erfassen lässt, da die Predigt – anders als bei akademischen Fragestellungen – auf das Punktuelle des Kirchenjahrs, auf die aktuelle Dringlichkeit spiritueller Probleme oder auf die Zeitfolgen eines Lebensgangs hin orientiert bleibt. Die Predigt ist an sich situations- und zeitbezogen, also auf das Ereignis des Heils, das es zu feiern oder in Erinnerung zu rufen gilt, fixiert. Von all diesen Punkten endlicher Existenz her gilt es den Sprung in die Dimension der Ewigkeit[47] zu tun. Eckhart erklärt

---

[42] DW III, 170, 1ff.
[43] Georg Steer, Scholastische Gnadenlehre in mittelhochdeutscher Sprache, München 1964, 13-15.
[44] Pr. 81; DW III, 398, 13-399, 7.
[45] Ebd., 577f.
[46] Reden der Unterweisung, 5; DW I, 199, 1-4.
[47] ‚In das ewige Leben springen’ – Eckhart nimmt hier eine Metapher auf, die höchst attraktiv eine Spur durchs religiöse Denken – von den chaldäischen Orakeln über Wolfram von Eschenbach bis zu Kierkegaard

den Vorgang im Blick auf das Gespräch Jesu mit der Samariterin (Joh 4, 6-26); er gibt das Jesuswort von Joh 4, 14 folgendermassen wieder:

> *Swer dâ trinket von dem wazzer, daz ich gibe, in dem entspringet ein brunne des wazzers, daz dâ springet in daz êwige leben*...[48]
>
> „Wer vom Wasser trinkt, das ich ihm geben werde, in dem entspringt ein Wasserquell, der in das ewige Leben springt..."

Es ergibt sich das Paradox, dass einem, dem diese Erfahrung mitten im Status irdischer Pilgerschaft gewährt wird, das Gefühl für Zukünftiges vergeht, do dass er *niht niuwes von künftigen dingen* (nichts Neues von zukünftigen Dingen) empfangen kann, *wan er wonet in einem nû alle zît niuwe âne underlâz* (denn er wohnt in e i n e m Nu jederzeit und unablässig neu).[49] Das ist ‚Fülle der Zeit' für Eckhart und der Jetztzeit allzeit zu wünschen!

– zieht. Vgl. Alois M. Haas, Wolfram von Eschenbach – Der Lichtsprung der Gottheit (Parzival 466), in: ders., Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik, Freiburg / Schweiz, jetzt: Dreipunktverlag, Wald 21989, 37-66; ders., ‚Freudige' Sprünge des göttlichen Logos, in: Christus – Das schöpferische Wort'. FS für Christoph Kardinal Schönborn zum 65. Geburtstag. Hg. von G. Augustin u. a. (Hg.), Freiburg 2010, 568-600.

[48] BdgT, I; DW V, 42, 5-7.

[49] Pr. 2; DW I, 35, 1f.

Philotheos **10** (2010) 180-194

Jörg Splett
Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt/M

„Was Vernünftig ist, das ist Wirklich; und was Wirklich ist, das ist Vernünftig."

Zur Begegnung mit Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1775-1832)

Der Titel stammt aus der Vorrede zu HEGELS Grundlinien der Philosophie des Rechts von 1821und wurde schon zu seinen Lebzeiten berühmt-berüchtigt. In der Einleitung zur 2. Auflage seiner Enzyklopädie (einem knappen Aufriss seines Gesamtsystems) geht er darauf ein:[1]

> Diese einfachen Sätze haben Manchen auffallend geschienen und Anfeindung erfahren, und zwar selbst von solchen, welche Philosophie, und wohl ohnehin Religion zu besitzen, nicht in Abrede seyn wollen. Die Religion wird es unnöthig sein, in dieser Beziehung anzuführen, da ihre Lehren von der göttlichen Weltregierung diese Sätze zu bestimmt aussprechen. Was aber den philosophischen Sinn betrifft, so ist so viel Bildung vorauszusetzen, dass man wisse, nicht nur dass Gott wirklich, – daß er das Wirklichste, dass er allein wahrhaft wirklich ist, sondern auch in Ansehung des Formellen, daß überhaupt das Daseyn zum Theil Erscheinung und nur zum Theil Wirklichkeit ist. [...]
>
> Der Wirklichkeit des Vernünftigen stellt sich etwa die Vorstellung entgegen, sowohl daß die Ideen, Ideale, weiter nichts als Chimären und die Philosophie ein System von solchen Hirngespinsten sey, als umgekehrt, dass die Ideen und Ideale etwas viel zu Vortreffliches seyen, um Wirklichkeit zu haben, oder ebenso etwas zu Ohnmächtiges, um sich solche zu verschaffen. – Diese Abtrennung der Wirklichkeit von der Idee ist besonders bei dem Verstande beliebt, der die Träume seiner Abstractionen für etwas Wahrhaftes hält, und auf das Sollen, das er, auch im politischen Felde gern vorschreibt, eitel ist, als ob die Welt auf ihn gewartet hätte, um zu erfahren, wie sie seyn solle aber nicht sey; wäre sie wie sie seyn soll, wo bliebe die Altklugheit seines Sollens.

In der Tat ist Hegel der Überzeugung, dass Vernunft und Realität keinen Gegensatz bilden. Die Philosophie mache *eine* Voraussetzung: dass es in der Welt vernünftig zugehe. Darum seine Allergie gegenüber Weltverbesserungsvorschlägen. GEORG CHRISTOPH LICHTENBERG fragt sich einmal:[2] „Wenn ein Buch und ein Kopf zusammenstoßen und es klingt hohl, ist das allemal im Buch?" Ähnlich erklärt HEGEL in der Einleitung zu seinen geschichtsphilosophischen Vorlesungen (einem neuen Projekt, das eben auf dieser Voraussetzung gründet): „Wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht sie auch vernünftig an."[3]

Verständlich, dass ihn dies zu einem Konservativen stempelte. Aber man konnte den Satz auch – und das taten alsbald die „Linkshegelianer" (bzw. Junghegelianer oder

---

[1] Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zum Gebrauch seiner Vorlesungen von Dr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, ordentl. Professor der Philosophie an der Universität zu Berlin, zweite Ausgabe Heidelberg 1827, 8.

[2] Schriften und Briefe (W. PROMIES), München 1968ff, I, 291 (D 399).

[3] Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte: G. W. F. HEGEL, Werke in 20 Bänden (E. MOLDENHAUER / K. M. MICHEL) Frankfurt/M. 1970 (= WW), 12, 22.

„Hegelinge“) – revolutionär verstehen: Wie, wenn die Unvernünftigkeit der Verhältnisse darauf hinwiese, dass sie nicht wirklich wirklich sind und umgestoßen werden können? Kein Wunder, dass immer wieder von der Doppeldeutigkeit HEGELS die Rede ist (nicht zuletzt bzgl. des Verhältnisses von Religion und Philosophie), die zur Spaltung der HEGEL-Schule geführt hat. Die damals herrschende Fraktion, später „so selten wie Steinböcke“[4], waren die Rechts- oder Althegelianer (oder „Hegeliter“).

Überlegungen, wie er am besten vorzustellen sei,[5] haben mich zu der Entscheidung geführt, mit seiner *Phänomenologie des Geistes* (1807) zu beginnen, die zu den größten Werken der Philosophiegeschichte zählt.[6] Als Titel war ursprünglich „Wissenschaft der Erfahrung“ vorgesehen. HEGEL führt hier das „natürliche Bewusstsein“ auf dem Wege ständiger Ent-Täuschung (individuell wie kulturgeschichtlich) bis auf das Niveau des „absoluten Wissens.“

I. Das natürliche Bewusstsein auf dem Weg zum absoluten Wissen.

1. Für das natürliche Bewusstsein sind das Wirkliche zunächst die Einzelgegenstände, die es umgeben. Dann muss es erfahren, dass sie vergehen. Also reduziert es die Wirklichkeit auf das Hier und Jetzt. Aber zeichnen wir für das Jetzt nach, was ihm daraufhin begegnet.[7]

> Es wird das *Jetzt* gezeigt, *dieses Jetzt*. *Jetzt*; es hat schon aufgehört zu sein, indem es gezeigt wird; das *Jetzt*, das ist, ist ein anderes als das gezeigte, und wir sehen, daß das Jetzt eben dieses ist, indem es ist, schon nicht mehr zu sein. Das Jetzt, wie es uns gezeigt wird, ist es ein *gewesenes*, und dies ist seine Wahrheit; es hat nicht die Wahrheit des Seins. Es ist also doch dies wahr, daß es gewesen ist. Aber was *gewesen* ist, ist in der Tat *kein Wesen*; es *ist* nicht, und um das Sein war es zu tun (Ph 88/75).

Damit haben wir gleich ein Beispiel für HEGELS *Dialektik*. Er selbst nennt seine Methode eher „spekulativ.“ Dialektisch ist nur der negative zweite Schritt, der auf den ersten positiven der Verstandes-„Setzung“ folgt und ihn zersetzt.[8]

Im Disput über die Wirklichkeit verweist also im ersten Schritt das Bewusstsein auf das Jetzt.

1. („These”) Dies (Hier und) Jetzt ist. Doch:
2. („Antithese“)
   a) Beim ...zt ist das J... schon vorbei. Das Jetzt ist – *gewesen*.
   b) Was gewesen ist, ist nicht.

---

[4] K. BARTH, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, Zürich [3]1960, 343-378 (Hegel), 343.

[5] Neben anderen HEGEL-Veranstaltungen in München und Sankt Georgen/Frankfurt/M. habe ich seit 1975 an der Münchener Hochschule für Philosophie alljährlich (ab 92/93 jedes zweite Jahr) eine einstündige Vorlesung zu Leben und Werk gehalten. – Als Einführung überhaupt empfehle ich von JOSEF SCHMIDT das HEGEL-Kapitel in: E. CORETH, P. EHLEN, J. SCHMIDT, Philosophie des 19. Jahrhunderts: (Grundkurs Philosophie 9), Stuttgart [3]1997, für ein vertieftes Studium dessen Werk: „Geist“, „Religion“ und „absolutes Wissen“. Ein Kommentar zu den drei gleichnamigen Kapiteln aus Hegels Phänomenologie des Geistes, Stuttgart 1997.

[6] E. LEVINAS nennt einmal ein halbes Dutzend: PLATONS Phaidros, KANTS Kritik der reinen Vernunft, HEGELS Phänomenologie, BERGSONS Zeit und Freiheit und HEIDEGGERS Sein und Zeit. Ethik und Unendliches, Graz - Wien 1986, 26.

[7] Die Phänomenologie bildet in der Werkausgabe (Anm.3) Bd. 3 und wird als Ph mit bloßer Seitenzahl zitiert; nach dem Schrägstrich die Seitenzahl der Neuausgabe in der Philos. Bibliothek (H.-F. WESSELS / H. CLAIRMONT), Hamburg 1988 (Dort begegnet HEGELS damalige Schreibweise, z. B. heißt es im folgenden Zitat statt „Jetzt“: „Itzt“.)

[8] WW 8, 167-178 (Enzyklopädie §§ 79-82).

3. („Synthese“) Welche Voraussetzung indes steckt in 2 b?
(Nur ein) Jetzt ist.

Dabei hat sich aber das Jetzt – und so auch der es Denkende – verwandelt. Statt des einzelnen konkreten Jetzt steht nun das Jetzt „als solches“ im Blick: „ein Jetzt, welches absolut viele Jetzt ist; und dies ist das wahrhafte Jetzt [...] *Allgemeines*“ (ebd.). HEGEL hat dies gegen Ende seiner Einleitung so angesprochen:

> Diese *dialektische* Bewegung, welche das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstande ausübt, *insofern ihm der neue wahre Gegenstand* daraus *entspringt*, ist eigentlich dasjenige, was *Erfahrung* genannt wird. (Ph 77/66).

Dem Bewusstsein geht es um die Wahrheit, um das An-sich-Sein der Dinge. Dann muss es entdecken: Was es für das An-sich gehalten hatte, war nur das Für-es des eigentlichen An-sich. Damit aber ist es aufgrund seines Wahrheitswillens auf eine höhere Stufe gelangt. Und so geht es fort, von Ent-täuschung zu Ent-täuschung bis zur endgültig wahren Erkenntnis dessen, was ist: zum Zusammenfall von Wissen und Wahrheit.

2. Schauen wir uns eine weitere Etappe dieses Bildungswegs an. Das Subjekt ging bis jetzt allein mit Gegenständen = Objekten um. „Sage mir, mit wem du umgehst...“ Als Subjekt kann es sich bloß aus dem Umgang mit Subjekten erkennen. Abstrakt gesprochen, muss das Bewusstsein nicht allein seine Objekte in den Blick nehmen, sondern auch sein In-den-Blick-nehmen der Objekte; zum Objekt-Bezug muss das Bewusstsein des Selbstbezugs treten.

HEGEL entfaltet das in der Schilderung eines Prozesses wechselseitiger Anerkennung mit dem berühmten Textstück von Herrschaft und Knechtschaft, im Rückgriff auf den feudalen Brauch des Zweikampfs. – Als ein Selbst beweist ein Selbst sich dadurch, dass es sich nicht von bloßen Lebensbedürfnissen bestimmen lässt. Dass ihm, mit FRIEDRICH SCHILLER gesagt, das „Leben nicht der Güter höchstes“ ist, wie im Tierreich, sondern dass er aus einem Sinn, weil für einen Sinn lebt – und darum auch bereit ist, dafür zu sterben.[9]

Bei HEGEL nun treffen nicht völlig Gleichrangige aufeinander (so wie Objekt- und Selbstbewusstsein nicht gleichrangig sind). Einer, seiner Todesangst nicht Herr, unterwirft sich dem anderen und wird zum Knecht des Siegers. Der Sieger, Herr seiner selbst, kann sorglos genießen, während der Knecht zu arbeiten hat. Damit aber beginnt eine neue Bewegung. Grundsätzlich („Sage mir, mit wem du umgehst...“): Der Herr geht mit dem Knecht um, der mit dem Herrn. Konkret: Der Herr gibt sich arbeitslos seiner Begierde hin, der Knecht kocht für ihn. Arbeit nun bestimmt HEGEL als „gehemmte Begierde“ – die als solche „bildet“ (Ph 53/135). Statt den Kuchen oder das Huhn (bzw. wenigstens einen Flügel davon) selbst zu verzehren, bereitet er die Speisen

---

[9] F. SCHILLER: Schluss der *Braut von Messina*: Sämtl. Werke (G. FRICKE / H. GÖPFERT), München [5]1973ff., II 912:

> Das Leben ist der Güter höchstes *nicht*,
> Der Übel größtes aber ist die *Schuld*.

Dagegen erklärt H. HEINE im Buch Le Grand, Kap. III (Sämtl. Schriften [K. BRIEGLEB], München 1968ff., II 253): „Das Leben ist der Güter höchstes, und das schlimmste Übel ist der Tod.“

Wäre indes Leben das Höchste, ließe sich nicht fragen: Wozu leben? Der Mensch ist jenes seltsame Wesen, dem sein Leben nichts mehr wert ist, wenn ihm nichts mehr wert ist als sein Leben. Menschen werfen ihr Leben fort, wenn sie keinen Sinn darin sehen. – Sinn ist mehr als Zweck und das Leben fraglos mehr als ein Mittel. Doch gibt es dem Menschen seinen Rang gegenüber Göttern und Engeln: dass er für etwas oder jemand zu sterben vermag. – Nicht allein im Christentum ist das ideale Wahrheitszeugnis das Martyrium (worunter ich allerdings nicht Selbstmordattentate auf Frauen und Kinder verstehe).

für den Herrn – und holt so Schritt für Schritt nach, was ihm nicht auf einmal gelang: seinen Lebenshunger und -durst zu beherrschen.

Man sieht: eine ganz andere Dialektik als zuvor beim Jetzt. – Aus der neu gewonnenen Souveränität kommt es zu einem Dienst auf gleicher Augenhöhe[10] – in der Stoa (die gleichermaßen durch einen Freigelassenen wie EPIKTET und einen Kaiser wie HADRIAN repräsentiert wird).

3. Unmöglich, hier die weiteren Schritte dieses Prozesses darzustellen, bis zu Gewissenskonflikten und der Entgegensetzung von „schöner Seele“ und dem „Bösen.“ Am Ende steht die Versöhnung:

> Das versöhnende *Ja*, worin beide Ich von ihrem entgegengesetzten *Dasein* ablassen, ist das *Dasein* des zur Zweiheit ausgedehnten *Ichs*, das darin sich gleich bleibt und in seiner vollkommenen Entäußerung und Gegenteile die Gewißheit seiner selbst hat; – es ist der erscheinende Gott mitten unter ihnen, die sich als das reine Wissen wissen (Ph 493/442).

Das wird zunächst in den Religionen vollzogen, als Versöhnung mit Gott und von dort her untereinander. Dabei wertet Hegel die Religionen danach, wie tief sie den Konflikt und wie radikal dem gemäß sie die Versöhnung vorstellen. Das Christentum bildet für ihn *die* Religion, weil es Gott als Trinität, d.h. für HEGEL: als Zwei-Einigkeit[11] in sich selbst weiß. Und dies nicht nur im Äther seiner Innergöttlichkeit, sondern im ganzen Ernst der Realität (Ph 23/14f.) von Schöpfung, Abfall, Gottes Menschwerdung bis zum Verbrechertod und seinem Auferstehen in die Gemeinde.

Doch bleibt hier eine letzte Unangemessenheit: Dieses Geschehen wird als Gottes und Jesu Christi Tun an und für uns geglaubt, nicht als das unsere. Hier wird erzählt, also noch vorgestellt, nicht eigentlich begriffen. Äußerlich zeigt sich das bereits an der Partikularität des Christentums. So muss „Religion in die Philosophie sich flüchten.“[12] Unser Titel-Satz besagt religiös: Gott hat sich realisiert – in Welt- und Heilsgeschichte hinein, und das Irdische sich aufgehoben (dreifachen Sinnes[13]) in das Göttliche. Philosophisch-theologisch hat das „spekulativer Karfreitag“[14] geheißen. Durch-

---

[10] Auch das lässt sich gerade innerhalb der feudalen Ständewelt anschaulich machen: J. R. R. TOLKIEN merkt an, im Ritterepos sei regelmäßig in gewisser Weise ein Untergebener der eigentliche Held (auch in seinem eigenen „Herrn der Ringe“), weil bei ihm persönlicher Stolz die geringste Rolle spiele, Liebe und Loyalität die Hauptsache seien. The Homecoming of Beorhtnoth Beorhthelms's Son, in: The Tolkien Reader, New York [12]1971, 20; 22f: „It is the heroism of obedience and love not of pride or wilfulness that is the most heroic and the most moving, from Wiglaf under his kinsman's shield, to Beorhtwold at Maldon, down to Balaclava, even if it is enshrined in verse no better than *The Charge of the Light Brigade*.“ Siehe auch das Märchen vom getreuen Eckhart.

Weniger heroisch zeigt es H. V. HOFMANNSTHALS Komödie „Der Unbestechliche“. R. GUARDINI bringt das Gemeinte auf die Devise: Statt Persönlichkeit Person. (Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung, München 1950, 77-80).

[11] J. SP., Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels, Freiburg-München (1965) [3]1984.

[12] G. W. F. HEGEL, Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte. 5: Vorlesungen über die Philosophie der Religion 3: Die vollendete Religion (W. JAESCHKE), Hamburg 1984, 96 (Msk. 1821). – Siehe 174: Das Denken „macht das Gemüt und den Himmel leer, und der erkennende Geist und der religiöse Inhalt flüchtet sich dann in den Begriff“ (Nachschrift 1824). Jenseits von Rationalismus und Pietät aber leistet Philosophie im HEGELSCHEN Sinn, dass der Inhalt „durch das Denken seine Rechtfertigung erhält [...] Es ist dieser Standpunkt ein Wissen, das eine Wahrheit anerkennt und erkennt“ (267 – Nachschrift 1827). (Stammt die Flucht-Metapher aus PLATONS Phaidon [99 e]? – Anderseits folgen im Manuskript die Worte (97): „Aber Philosophie partiell – Priesterstand isoliert – Heiligtum.“

[13] Zum Aufheben: WW 8, 203f. Das Endliche geht zugrunde – in seinen Grund (WW 4, 275; 6, 306) – und wird dort in höherer Seinsform [religiös gesagt: „verklärt“] bewahrt.

[14] WW 2, 431 (Glauben und Wissen...).

sichtig philosophisch kristallisiert es zu der Formel „Identität der Identität und der Nichtidentität.“[15]

II. Philosophie des siebten Tages

Philosoph des siebenten Tages wird HEGEL 1955 von FRIEDRICH HEER genannt, in der Einleitung zu einer Auswahl seiner Texte für ein Fischer-Taschenbuch. Um Versöhnung und Gutheißung ist es HEGEL in der Tat zu tun. Das lässt viele, vielleicht alle Eigenheiten seines Denkens verstehen.

1. Zunächst den ihm eigenen Vorrang der „Theorie“ vor der Praxis, was ihm etwa S. KIERKEGAARD und vor allem die Linkshegelianer vorhalten. Er hat schon in Frankfurt erkannt, dass Versöhnung nicht etwas sein kann, das man erst zu verwirklichen hätte. Denn dann bliebe die ganze Vorgeschichte der Versöhnung unversöhnt. Soll es überhaupt Versöhnung geben können, dann muss sie schon immer bestehen. Und es kann einzig darum zu tun sein, dies zu erkennen.

Einheit wäre keine, wenn sie als Partei der Vielheit gegenüber, uneins mit ihr bliebe und so mit ihr Zwiefalt/Vielheit ergäbe. Und was wäre eine Identität, die nur mit sich identisch wäre – um den Preis der Abgrenzung von mit ihr Nichtidentischem? Denn wäre sie so nicht bloß dank der Nichtidentität, von deren Gnaden mit sich identisch? Sie gehörte dann also als Teil zu dieser Nichtidentität, die sie umschlösse, statt einfach mit sich identisch zu sein. Bei wahrer Identität müsste vielmehr der Einschluss in Gegenrichtung verlaufen: Wirkliche Identität ist darum einzig als Identität der Identität *und* der Nichtidentität zu denken.

Das war in Frankfurt nicht bloß HEGELS Erkenntnis, sondern gemeinsamer Fund des Freundeskreises, angesichts des organischen Lebens (dort hieß die Formel damals „Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung“[16]) wie aus der Lektüre des Johannesevangeliums (besonders seines Prologs).

Erinnert sei jetzt nur an einen berühmten späteren Text, den Schluss von FRIEDRICH HÖLDERLINS Hyperion:[17]

> O Seele! Seele! Schönheit der Welt ! du unzerstörbare! Du entzückende! mit deiner ewigen Jugend! du bist; was ist denn der Tod und alles Wehe der Menschen? – Ach! viel der leeren Worte haben die Wunderlichen gemacht. Geschiehet doch alles aus Lust, und endet doch alles mit Frieden.
>
> Wie der Zwist der Liebenden, sind die Dissonanzen der Welt, Versöhnung ist mitten im Streit und alles Getrennte findet sich wieder.
>
> Es scheiden und kehren im Herzen die Adern und einiges, ewiges, glühendes Leben ist Alles.

2. Ebenso gehört hierher der irritierende Ganzheitsanspruch HEGELS. Gegen den Satz „Das Wahre ist das Ganze“ (Ph 23/15), steht das mittlerweile kaum weniger geläufige Verdikt THEODOR W. ADORNOS: „Das Ganze ist das Unwahre.“[18]

HEGEL indes meint ein Doppeltes. Einmal, dass nichts recht erkannt und verstanden werden kann, wenn man nicht auch die Zusammenhänge berücksichtigt, in denen es steht. Zutreffendes, Richtigkeiten lassen sich auch von Einzelnem als solchem sa-

[15] WW 2, 95 (Differenz-Schrift).

[16] WW 1, 421: Systemfragment von 1800, das in HEGELS Handschrift vorliegt, nach wie vor aber auch SCHELLING oder HÖLDERLIN zugewiesen wird. – Material: Mythologie der Vernunft. Hegels 'ältestes Systemprogramm' (Hg. CH. JAMME / H. SCHNEIDER) Frankfurt/M. 1984.

[17] Sämtl. Werke (F. BEISSNER), Stuttgart (Kl. Ausg.) 1946ff., 3 (1958), 166.

[18] Minima Moralia: Ges. Schriften (R. TIEDEMANN), Frankfurt/M. 1970-1968, 4, 55.

gen; aber was sie in Wahrheit bedeuten, zeigt sich erst vom Ganzen her. – Und tatsächlich spricht ja auch ADORNO vom Ganzen.

Wie aber sodann wäre vom Ganzen zu sagen, es sei unwahr? Die klassische Tradition kannte das Axiom „*Omne malum in bono* – Übel gibt es nur an/in Gutem.“ Das ist keine „Entbösung des Bösen,“ wie Zeitgenossen vermuten, sondern schlicht wahr – und im übrigen mitnichten harmlos; denn um es an einem weiteren alten Satz zu erläutern: *corruptio optimi pessima* – Verderb des Besten ist am schlimmsten.“ Doch *absolut* Schlechtes, Falsches, Böses kann es nicht geben. Wenn eine Birne restlos verfault ist, bleibt nur „sauberes“ Nichts.

ADORNOS Wort, so apodiktisch es auftritt, ruft also nach Differenzierung. Ebenso seine kaum weniger plakative Erklärung, es gebe „kein richtiges Leben im falschen.“[19] Dafür stehe als unverdächtiger Zeuge ALBERT CAMUS:[20] Man müsse anerkennen, „dass es [...] keinen totalen Nihilismus geben kann. Sobald man behauptet, alles sei ohne Sinn, sagt man schon etwas aus, das einen Sinn hat.“

3. Dies wahre Ganze oder ganze Wahre wird schließlich HEGEL zufolge „nur als System wirklich.“ Das heißt, wahre Identität ist nicht bloß Identität „an sich“ oder „für andere,“ sondern „an und für sich“ (Ph 27/18f.).[21] Sie ist Geist – in innerer Ordnung des Geistes. – Diese Ordnung erscheint in zwei Gestalten: als Zwie- und Dreigestalt.

a) Die Zwiegestalt begegnet in der Doppelung von Logik und Realphilosophie. Logik meint bei HEGEL nicht die Verstandes-Methodik von Urteil und Beweis-Schluss, sondern bezeichnet das Unternehmen, die Grundbestimmungen für die Erfassung des Ganzen zu gewinnen. Methodiken beruhen ja immer auf einem Vorverständnis des Gegenstands, dem man sich nähern will. Erstphilosophie aber kann sich nicht von anderswoher ein Vorverständnis vorgeben lassen, sondern muss es selbst erarbeiten. So entstehen die zwei Bände der Logik als HEGELS zweites Hauptwerk (1812, 1816).[22]

Er stand dabei vor der Frage, womit bei einem derart grundlegenden Unternehmen beginnen, und beginnt bei dem leersten voraussetzungslosesten Begriff, dem des Seins.

> § 86: Das *reine Sein* macht den Anfang, weil es sowohl reiner Gedanke als das unbestimmte, einfache Unmittelbare ist, der erste Anfang aber nichts Vermitteltes und weiter Bestimmtes sein kann (WW 8, 181f.).
>
> § 87: Dieses reine Sein ist nun die *reine Abstraktion*, damit das *Absolut-Negative*, welches, gleichfalls unmittelbar genommen, das *Nichts* ist (WW 8, 185).
>
> § 88: Das *Nichts* ist als dieses unmittelbare, sich selbst gleiche, ebenso umgekehrt *dasselbe*, was das *Sein* ist. Die Wahrheit des Seins sowie des Nichts ist daher die *Einheit* beider; diese Einheit ist das *Werden* (WW 8, 187).

---

[19] Ebd. 33.

[20] A. CAMUS, Literarische Essays, Hamburg o. J., 177f (Heimkehr nach Tipasa).

[21] M. HEIDEGGER erinnert in seinem Vortrag *Identität und Differenz* (Pfullingen 1957): GA 79, 115-129, 115f. an PLATONS Dialog Sophistes (254 d). Dort ist von Identischem die Rede, das nicht bloß „selber dasselbe“ (αὐτὸ ταὐτόν) ist, sondern „ihm [sich!] selbst dasselbe“ (ἑαυτῷ ταὐτόν). „In der Selbigkeit liegt die Beziehung des 'mit', als eine Vermittelung, eine Verbindung, eine Synthesis.“ Bis das klar wird, „braucht das abendländische Denken mehr denn zweitausend Jahre“. Aber (116f.) „seit der Epoche des spekulativen Idealismus bleibt es dem Denken untersagt, die Einheit de Identität als das bloße Einerlei vorzustellen und von der in der Einheit waltenden Vermittelung abzusehen.“

[22] Hier indes (mit einer Ausnahme) nur nach der „kleinen Logik“ zitiert: in der Enzyklopädie (= E, doch [gegenüber Anm. 1] nach der 3. Auflage [1830]). Sie besteht aus prägnanten Paragraphen, denen *Hegel* meist *Erläuterungen* anschließt. Dazu fügen die Herausgeber der Werke umfangreiche *Zusätze* ein, aus HEGELS Nachlass und Hörer-Nachschriften, wodurch das Buch auf drei Bände anwächst. Die haben in der ersten Werke-Ausgabe (1832ff.) wie in H. GLOCKNERS Jubiläumsausgabe (1927ff.) den Namen „System der Philosophie“ erhalten. Unsere Edition enthält den Gesamttext, hat aber die Umbenennung rückgängig gemacht.

> § 89: Das Sein im Werden als eins mit dem Nichts, so das Nichts [als] eins mit dem Sein sind nur Verschwindende; das Werden fällt durch seinen Widerspruch in sich in die Einheit, in der beide aufgehoben sind, zusammen; sein *Resultat* ist somit das *Dasein* (WW 8, 192).

Ein drittes Beispiel HEGELSCHER Dialektik. (Und wieder ganz anders. Wo dient hier eine „Dreitaktmethode“[23] zum „formalen Fächerwerk, in dem das vorhandene Wissen aufgestapelt wird“?).Sein ist hier natürlich nicht im Sinn der Tradition gedacht, sondern in jener Leere, zu der es in der Neuzeit „herabgekommen“ ist: pures Nicht-Nichts, wobei hier noch ausfällt, dass es eigentlich das Dass – die Setzung von Da-sein besagt (siehe KANTS Ausführungen zum „ontologischen Gottesbeweis“). Hier meint es bloßes Was, und das ohne jede Inhaltlichkeit. In diesem Sinne lassen HEGELS Schritte sich wohl mit-vollziehen.

Zu § 86 erläutert er, dass damit die erste Definition des Absoluten vorliegt: Gott ist das Sein (WW 8, 183). Dem gemäß sieht er in § 87 dessen zweite Definition; „das Nichts, das die Buddhisten zum Prinzip von allem [...] machen“ (WW 8, 185). Eigens warnt HEGEL davor, sich unter dem Sein etwas Konkretes vorzustellen; denn dann wäre es natürlich nicht Nichts. So schreibt er zu § 88, dass es keinen großen Aufwand an Witz erfordere, den Satz lächerlich zu machen (WW 8, 187). Vor allem lässt sich Spekulatives (WW 8, 190) nicht in unserer üblichen Satzform ausdrücken, was man schon daran sieht, das Sein und Nichts einerseits als identisch behauptet werden, andererseits ihre unterschiedlichen Namen behalten.[24]

> *Werden* ist der wahre Ausdruck des Resultats von Sein und Nichts, als die Einheit derselben; es ist nicht nur die *Einheit* des Seins und Nichts, sondern ist die *Unruhe* in sich, – die Einheit, die nicht bloß als Beziehung-auf-sich bewegungslos, sondern durch die Verschiedenheit des Seins und Nichts, die in ihm ist, in sich gegen sich selbst ist. – Das *Dasein* dagegen ist diese *Einheit* oder das Werden in dieser Form der Einheit; darum ist das Dasein *einseitig* und *endlich* (WW 8, 190).

Das lässt sich jetzt weder vertiefen noch entfalten. Der Leser ist eingeladen, selbst zu versuchen, Werden zu denken – oder auch schlicht: Bewegung. Und zwar beides als solches. Also nicht etwa so, dass er beides zuletzt (verständig statt vernünftig) auf Stand-Bilder zurückführt, wie beim Film. Es geht um die unüberbotene und wohl unüberbietbare Formel des ARISTOTELES: „Bewegung ist die Verwirklichung des Möglich-seienden als solchen,“ oder (in der Übersetzung von HANS WAGNER): „Prozess heißt die Verwirklichung des Möglichkeitsmoments an einem Gegenstand.“[25]

Von diesen Erstbegriffen führt der Weg zu den Begriffen des Wesens: Reflexionsbestimmungen (da zum Wesen das Unwesentliche [nicht und doch] gehört), und schließlich zum Begriff, der hier nicht als unser Konzept, sondern als Organisationsprinzip erscheint: im Lebendigen als Seele. Leben übersteigt sich ins Erkennen; und in diesem Logos-Geschehen hebt sich das Gegenüber von Subjekt und Objekt in jene Vernunft-Wirklichkeit auf, die HEGEL Idee; zuhöchst „absolute Idee“ nennt.

---

[23] J. FISCHL, Geschichte der Philosophie III, Graz 1950, 316. Wobei eingeräumt sei, dass sich bei Schülern Tendenzen in dieser Richtung zeigen, so etwa schon bei H. G. HOTHO und dessen Bearbeitung der Ästhetik; dazu die ausführliche Einleitung in: Vorlesungen... (Anm. 12) 2: Vorlesungen über die Philosophie der Kunst (A. GETHMANN-SIEFERT), Hamburg 1998, bes. XLI, LXXXVIIf., CIXf.

[24] WW 28, 190. – „Die Reflexion aber vermag nicht die absolute Synthese in einem Satz auszudrücken, wenn nämlich dieser Satz als ein eigentlicher Satz für den Verstand gelten soll; sie muß, was in der absoluten Identität eins ist, trennen und die Synthese und die Antithese getrennt, in zwei Sätzen, in einem die Identität, im andern die Entzweiung ausdrücken“ (WW 2, 36 [Differenz-Schrift).

[25] Physik III 1 (201 a 10): ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον, κίνησίς ἐστιν. – Physikvorlesung, Berlin 1967, 59.

Diese Vernunftstruktur gilt es nun (realphilosophisch: 2. Teil des Systems) in der Welt zu erkennen – indem man sie „vernünftig ansieht.“ – Da aber die Realität zwei Dimensionen besitzt: Natur und Geist, sind wir damit aus der Zwiegestalt des Systems zu seiner Dreigestalt übergegangen.

b) HEGELS Logik als der erste Teil ist sozusagen seine „erste Philosophie“: Metaphysik. Sie hat die Vernunftstruktur des Wirklichen erarbeitet.

> Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist (WW 5, 43).

Vernunft aber ist ja nur dann wirklich vernünftig, wenn sie die Wirklichkeit nicht scheut, sondern sich in ihr = in sie hinein realisiert. In theologischer (näherhin trinitarischer) Sprache erhält diese Ursphäre den Namen „Reich des Vaters“ (WW 17, 217).

> Die absolute, ewige Idee ist
> I. an und für sich Gott in seiner Ewigkeit, vor Erschaffung der Welt, außerhalb der Welt;
> II. Erschaffung der Welt.
> Dieses Erschaffene, dieses Anderssein spaltet sich an ihm selbst in diese zwei Seiten: die physische Natur und den endlichen Geist. Dieses so Geschaffene ist so ein Anderes, zunächst gesetzt außer Gott. Gott ist aber wesentlich, dies Fremde, dies Besondere, von ihm getrennt Gesetzte sich zu versöhnen [und], so wie die Idee sich dirimiert hat, abgefallen ist von sich selbst, diesen Abfall zu seiner Wahrheit zurückzubringen.
> III. Das ist der Weg, der Prozeß der Versöhnung, wodurch der Geist [das], was er von sich unterschieden [hat] in seiner Diremtion, seinem Urteil, mit sich geeinigt hat und so der heilige Geist ist, der Geist in seiner Gemeinde (WW 17, 212f.).

Doch es klang schon an, dass diese religiöse Sprache noch nicht ganz adäquat ist. Was hier unter II. als „Reich des Sohnes“ erscheint, bildet rein philosophisch zunächst den zweiten Teil des Systems: die Naturphilosophie. Natur ist „die Idee in der Form des Andersseins“ (E § 247). Und Aufgabe der Naturphilosophie ist der Aufweis der Vernünftigkeit dieses Wirklichen, von der Mechanik (Raum, Zeit, Materie, Bewegung...) über die Physik (von Sonne und Licht bis zu chemischen Prozessen) zur Organik (vom „Erd-Organismus“ über Pflanzen und Tiere zum Menschen und der Arzneiwissenschaft).

Die Vernünftigkeit des Wirklichen erreicht im Individuum einen Höhepunkt – und gerät zugleich in einen zugespitzten Widerspruch: dem Allgemeinen gegenüber. Diese Selbstabgrenzung des Besonderen ist für HEGEL „seine ursprüngliche Krankheit und der angeborene Keim des Todes“ (§ 375). Krankheit im üblichen Wortsinn besagt, dass sich gegen diese Selbstherrschaft des Individuums im Organismus wiederum das Allgemeine durchsetzt. Und wo dieser Sieg bewusst wird, erscheint als seine Wahrheit (§ 376) der Geist.

Den dritten Teil des Systems bildet so die Philosophie des Geistes. Sie umfasst drei Abteilungen: dem „subjektiven Geist“ gelten Anthropologie (= Seelenlehre), Phänomenologie (deren jetzt Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Vernunft sind) und Psychologie (Theorie, Praxis, Freiheit). – Die zweite Abteilung behandelt den „objektiven Geist,“ d.h. die Gemeinschaft: Recht (Dimension des Vertrags), Moralität (Dimension des Gewissens), Sittlichkeit = Geistesgemeinschaft: Familie, bürgerliche Gesellschaft, Staat. – Den Übergang zur dritten Abteilung bildet die Geschichtsphilosophie, deren Thema der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit ist, von Osten nach Westen. Ihre Höhe erreichen Wirklichkeit des Vernünftigen und Vernünftigkeit des Wirklichen im „absoluten Geist,“ in seinen drei Sphären. Der Kunst geht es im Schönen um das sinnliche Scheinen der

Idee (Anschauung, Höhepunkt in der griechischen Plastik). Die Religion vollzieht die Versöhnung mit Gott im Kult. Zum Ritus gehört der Mythos: die Erzählungen der Heilsgeschichte (Vorstellung). Die Vollendung bringt das philosophische Begreifen des Ganzen in seiner grundsätzlichen Struktur wie der konkreten Inhaltlichkeit.

Den „absoluten Geist" sollte man nicht umstandslos mit Gott in eins setzen. Er ist[26] dessen „Wissen seiner im Wissen des Menschen, und zwar nicht statischer Inhalt, sondern lebendigstes Leben Prozess und Vollendung in einem, 'der in sich zurückgehende Kreis, der seinen Anfang voraussetzt, und ihn nur im Ende erreicht' (Ph 584/525) – Das System im Selbstvollzug: subsistente Philosophie.[27]"

III. Und wir?

1. Einen Philosophen vorstellen bedeutet, mit ihm denken. Das sieht man heute oft anders. Doch In einem Gutachten für das Kultusministerium zum Philosophie-Unterricht an Gymnasien (1823) schreibt HEGEL, er wolle

> zunächst ausdrücklich *die Geschichte der Philosophie* ausschließen, ob sie sich gleich häufig zunächst als passend dafür darbietet. Ohne die spekulative Idee aber vorauszusetzen, wird sie wohl nichts anderes als nur eine Erzählung zufälliger, müßiger Meinungen und führt leicht dahin - und zuweilen möchte man eine solche Wirkung als Zweck derselben und ihrer Empfehlung ansehen -, eine nachteilige, verächtliche Meinung von der Philosophie, insbesondere auch die Vorstellung hervorzubringen, daß mit dieser Wissenschaft alles nur vergebliche Mühe gewesen und es für die studierende Jugend noch mehr vergebliche Mühe sein würde, sich mit ihr abzugeben (WW 11, 35).[28]

Mit anderen Worten: HEGEL ist es um die Wahrheit zu tun: statt um Meinungen um die Erkenntnis dessen, was ist. Man wird ihm also nur gerecht, wenn man nicht ihn zum Analyse-Objekt macht, um historisch, soziologisch, psychologisch oder wie immer über ihn zu reden, sondern indem man *mit* ihm auf die Wirklichkeit blickt und über sie mit ihm ins Gespräch kommt. [29]

In einem gewaltigen Ausgriff hat er es unternommen, die Wahrheit des Ganzen zu denken, nach dessen allgemeinen Strukturen wie im Blick auf die unerschöpfliche Inhaltlichkeit. Diese „Anstrengung des Begriffs" sammelt sich im Denken des Christentums als der „offenbaren", „absoluten Religion". Er nennt sie so als Religion der Dreieinigkeit. Diese, zunächst Symbol der gegensatzüberspannenden Ganzheitskraft des Lebens, wird ihm zum Bild jener Identität von Identität und Nicht-Identität, deren Erkenntnis alles begreiflich macht und deren Aufweis mit der Welt und diese selbst „versöhnt."

---

[26] Trinitätslehre (Anm. 11), 137 (siehe auch später Anm. 47).

[27] In diesem Ausdruck lässt sich die dialektische Einheit von Gott und System vielleicht am knappsten ausdrücken. Gott ist nicht einfach (HEGELS) Philosophie; denn die subsistiert nicht. Aber er ist doch der Prozess, der sich in ihr vollendet und zu seinem Wesen befreit (Ph 27f./18f.).

[28] Daraus ergibt sich, was er zu *Sophies Welt* geäußert hätte – so reizvoll das Buch literarisch ist. In einem Gutachten aus Nürnberg (1812) für I. NIETHAMMER hat er die Unterscheidung von System und „Philosophieren" kritisiert: „Nach der modernen Sucht, besonders der Pädagogik, soll man nicht sowohl in dem *Inhalt* der Philosophie unterrichtet werden, als daß man *ohne Inhalt philosophieren lernen* soll" (WW 4, 410).

Sich aber angesichts der verschiedenen Philosophien auf keine bestimmte einlassen zu wollen, hat er „anderswo [E § 13] mit einem Kranken verglichen, dem der Arzt Obst zu essen anrät und dem man Kirschen oder Pflaumen oder Trauben vorsetzt, der aber in einer Pedanterie des Verstandes nicht zugreift, weil keine dieser Früchte Obst sei, sondern die eine Kirschen, die andere Pflaumen oder Trauben" (WW 18, 37).

[29] Vielleicht mit O. MARQUARDS Diktum im Ohr, dass „die Schwierigkeiten beim Versuch, ein Hegelianer zu sein, nur noch übertroffen werden durch die Schwierigkeiten beim Versuch, kein Hegelianer zu sein". Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Frankfurt/M. 1973, 51.

Eine Stellungnahme dazu muss damit beginnen, dass sie anerkennt, wie ernst es ihm hierbei gewesen ist, und zwar religiös-christlich nicht weniger als philosophisch.(dies insbesondere gegen HEINES Nachrede gesagt[30]). – Doch möchte ich die religions- und christentums-philosophischen Fragen hier beiseite lassen. Konzentrieren wir uns auf zwei Themenkomplexe, die zudem eng miteinander zusammenhängen: den Skandal des Bösen und die Herausforderung durch die Andersheit des Anderen.

HEGELS Denken hat in Frankfurt durchaus an der Liebe seinen Weg gefunden; – „aber Geist sei tiefer.“[31] – Statt bewusstlosen Verschmelzens (zu einem Erwachen „nah [...] ermattend auf / Getrenntesten Bergen“[32]) geht es um ein Eins-sein in gewusster Unterschiedenheit.

Liebe ist ein Unterscheiden zweier, die doch füreinander schlechthin nicht unterschieden sind. Das Gefühl und Bewußtsein dieser Identität ist die Liebe, dieses, außer mir zu sein: ich habe mein Selbstbewußtsein nicht in mir, sondern im Anderen, aber dieses Andere [...] hat sein Selbstbewußtsein nur in mir, und beide sind nur dieses Bewußtsein ihres Außersichseins und ihrer Identität. Dies Anschauen, dies Fühlen, dies Wissen der Einheit, – das ist die Liebe (WW 17, 221).

Geist, *Liebe* Anschauung seiner im Anderen, diese *unmittelbare* Identität, daher in Form des *Gefühls* ausgedrückt dies *Anschauen* selbst; aber dies Anschauen, *diese Identität* ist nur als in der unendlichen Differenz (*bloße Empfindung* tierische Liebe – und *nachher* Verschiedenheit), aber Wahrheit nur *als in der Unterschiedenheit*, Reflexion in sich, Subjektivität, wahrhafte Unterscheidung gesetzt der Unterschiedenen; so ihre Einheit *Geist*. Anschauung dieser Einheit; z. B. Dichter, der seine Liebe besingt – nicht nur liebt, sondern sie *sich zum Gegenstand macht*; dies Geist: die Liebe wissen, *sich* in der Liebe. (Vorlesungen 5 ([Anm. 12], 17).

„Mein Selbstbewusstsein – im Anderen.“ Eine großartige Formulierung. Einheit in solchem Unterschiedenheits-Bewusstsein nennt HEGEL Geist. Den aber erläutert er nun als Anschauung dieser Einheit, so wie ein Dichter seine Liebe verobjektiviert. Inwieweit geht es jetzt noch um das Du angesichts des Gedichts, zu dem es angeregt hat und das man ihm vielleicht widmet? Natürlich verlangt wahre Einheit Anerkennung von „Alterität.“ Aber das Du soll anerkannt werden, nicht die eigene Liebe.[33]

2. Andersheit denkt HEGEL als Widerspruch, als „Nicht.“ So dass Versöhnung sich als „Aufhebung“ vollzieht. Wie aber, wenn der Andere statt als Nicht-Ich als ein Du zu denken wäre? Wenn wir überhaupt nicht vom Ich als Maß(stab) auszugehen sollten? – Dann würde sich alles umkehren. Ich hätte nicht nur den anderen nicht als anderes Ich oder Nicht-Ich zu erkennen, sondern auch mich selbst nicht als Ich, vielmehr als Du, sein Du. – Ein Du anerkennen heißt in der Tat stets, selber dessen Du sein wollen.

Andersheit würde dann aus einem Widerspruch zur positiven Erfahrung von Mitsein. Erst innerhalb dessen wäre zwischen richtigem und falschem Bezug zu unterscheiden. Bei HEGEL indes erhält Andersheit als Negation ihre äußerste Ausprägung im Tod und im Bösen. D. h. ihr fehlt ihr voller Ernst, solange sie sich nicht als Bosheit

[30] Briefe über Deutschland: Sämtl. Schriften (Anm. 9) 5, 197; Geständnisse: 6/I, 471-473.
[31] WW 2, 535 (Fragment zum göttlichen Dreieck).
[32] Patmos (Anm. 17: II, 173).
[33] Das Bild vom Dichter ist ein kleines einmaliges Beispiel, zudem innerhalb der Dreieinigkeitslehre, wo es ja eine Person der Liebe gibt. Aber wird hier nicht doch eine Grundentscheidung HEGELSCHEN Philosophierens sichtbar: Aufhebung der Liebe ins Erkennen hinein?

realisiert. Als wäre nicht gerade Liebe der Ernstfall anerkannter Andersheit! Hier wird der Andere in seiner Andersheit als er selber bejaht; ohne dass er aneignend ins Ich hineingeholt würde noch umgekehrt dies sich in ihm finden wollte: „mein Selbstbewusstsein in ihm." Die soeben voll bejahte Formel ist nun als vorläufig zu übersteigen: in die Anerkennung seines Selbst(bewusstseins).

Unterbleibt dieser Überstieg, pervertiert sich ihre Qualität in den Autismus, der das „Zeitalter des Narzissmus" (C. LASCH) charakterisiert. Es macht ernst mit SOKRATES' Vorschlag im *Alcibiades maior* (vielleicht doch nicht echt?)[34]: „dass, wenn jemand einem anderen ins Auge blickt, sich ihm sein eigenes Gesicht im Augenstern des Gegenübers wie in einem Spiegel zeigt, daher wir auch den Augenstern Pupille = 'Püppchen' nennen... Wenn also ein Auge ein anderes anschaut und in das hineinschaut, was das Edelste darin ist und womit es sieht, kann es in ihm sich selbst erblicken... Wenn demnach ein Auge sich selbst sehen will, so muss es in ein Auge blicken..."

Doch eben so sieht es nicht das Auge des andern. Und dies nicht nur in dem optischen Sinn, dass, wer sich im Spiegel erblickt, eben damit nicht den Spiegel selbst sieht (den er sähe, wenn „erblindete" Stellen statt ihn sich selbst zeigten). Sondern viel ernster, insofern nämlich das Menschen-Auge nicht der *bulbus* ist, sondern gerade der Blick.

Was einem also hier entgeht, ist das Angeblickt-werden. Darum ist die heute grassierende Spiegel-Metapher so verhängnisvoll: die Mutter als Spiegel des Kindes (dies ihrer), Liebesleute als Spiegel für einander, zuhöchst Gott als Spiegel des Menschen... Wer im Andern sich begegnet, der begegnet nicht dem Anderen. Ihm bleibt das Glück versagt, von dem Augustinus spricht: *videntem videre*.[35]

Wirklich ein Glück („Es ist ein Aug,' das alles sieht...")? Im Blick des Anderen erfahre ich mich erblickt: als Du – oder als Objekt? – HEGELS Zweikampf-Analyse hat so JEAN-PAUL SARTRE zugespitzt: Ich samt meiner Welt werde Objekt eines abschätzenden (abschätzigen) Urteils. Der Kampf geht darum, wer zum Schluss, den anderen objektivierend, als Subjekt überlebt. Doch bleibt man Subjekt, wenn das Gegenüber nur noch Objekt wäre? Objekt heißt: entgegengeworfen (es braucht das Subjekt, dem es ["Gegenstand"] entgegensteht. Subjekt heißt: unterworfen, Untertan. Untergetan dem Blick und Urteil des Andern. Alle Welt will unabhängig sein – und klagt dann über Einsamkeit. Glück demgegenüber: „der schönste Zustand," notiert Ottilie in GOETHES *Wahlverwandtschaften*,[36] „ist freiwillige Abhängigkeit," um freilich gleich fortzufahren: „und wie wäre der möglich ohne Liebe."

Wird jedoch Andersheit nicht im Licht solcher Liebe gesehen, dann besagt sie Widerspruch, und dessen Radikalgestalt ist – wir kommen auf die obige Alternative zurück – der Tod, nein: das Böse. Es ist die „Existenz des Widerspruchs,"[37] „ein Zustand, der nicht sein soll, d.i. der aufgehoben werden soll, – aber [und damit stehen wir im Kernbereich meiner Kritik] nicht ein solcher, der nicht eintreten soll: er ist eingetreten, indem Bewusstsein der Mensch ist."[38]

---

[34] Alcibiades I 132d-133b.
[35] Sermo LXIX II 3 (MPL 38, 441).
[36] II 5 (Artemis-Ausg. IX 176).
[37] WW 11, 373 (Zu GÖSCHELS Aphorismen).
[38] Vorlesungen (Anm. 12) 5, 42 (vgl. WW 17, 250-261). – Hängt es damit zusammen, dass Moral und Sittlichkeit bei HEGEL nicht in den Sphären des absoluten, sondern schon im objektiven Geist begegnen? (Andererseits sei nicht unterschlagen, dass die Sicht des Sündenfalls als notwendigen Kulturfortschritts dem ganzen Deutschen Idealismus eignet, schon seit KANT, und GOETHE, SCHILLER eingeschlossen.)

Wie aber soll das Böse aufgehoben werden? Leid und Schmerz sind aufhebbar; der biblische Ausdruck dafür heißt „Verklärung." Das Böse verklären hieße, es potenzieren. Und leider bewegen wir uns damit nicht etwa bloß in akademischen Gedankenspielen. Es geht vielmehr um ein gängiges Missverständnis der gefährlichen Osternacht-Formel „felix culpa."

Das Böse ist keineswegs nur das, was nicht bleiben, sondern das, was nicht sein soll, überhaupt nicht und unter keiner Bedingung. Auch wenn geschehen, hätte es doch nie geschehen dürfen. Und gerade nochmals dann, wenn es vergeben wurde. Denn zu was macht der Schuldige diese Vergebung, wenn er dem, der nicht auf seinem Recht besteht, erklärt, eigentlich hätte er ihm für die Ermöglichung seines Vergebens dankbar zu sein?

3. Soll also Andersheit nicht sein? Weil deren Extremgestalt nicht sein soll? Dafür tritt das *Unum*-Denken in West und Ost ein. Wir also sollten nicht sein? Das sieht, wie gezeigt, HEGEL anders. Mag nicht bloß die Flucht zum Einen eigentlich vor dem Schmerz der Differenzen fliehen, sondern auch die klassische Lebenswahl „Theorie" – schon seit PYTHAGORAS,[39] so setzt HEGEL im Gegenteil ausdrücklich auf den Schmerz. Für ihn „sinkt" sogar die immanente Trinität „zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt,"[40] also die Realisierung in der Weltgeschichte. Und dies gilt vor allem für das Endliche. Aufgehoben werden soll ja nicht bloß das Böse, sondern das Endliche überhaupt, da „das Sein des Endlichen nicht das Affirmative ist." So besteht „der wesentliche formelle Mangel des kosmologischen Beweises" darin, „das endliche Sein nicht nur als bloßen Anfang und Ausgangspunkt zu haben, sondern es als etwas Wahrhaftes, Affirmatives zu behalten und bestehen zu lassen" (WW 17, 441) – In seinen Grund geht das Endliche zugrunde (WW 4, 275; 6, 306).

Meine Kernfrage an ihn ist also (negativ) die nach seiner Umdeutung des Bösen, anderseits die nach einem *positiven* Begriff von Vielheit/Andersheit, verbunden mit der These, dass ein solcher letztlich nur in Personal-Kategorien möglich ist. Und zwar derart, dass das personale Subjekt sich selbst als Zweiten (Anderen) denkt, als Du, als angeblickt. Noch deutlicher: als bejaht, sich verdankend.

Der Flucht aus dem Leid in ästhetisches Zuschauen stellt die biblische Tradition das Engagement von Menschen gegenüber, die die Schöpfung und die Mitgeschöpfe „leiden mögen." Dies aber zugleich – im Gegensatz zu HEGEL – als unbedingte Affirmation.[41] Und für EMMANUEL LEVINAS hätten wir uns gar nicht erst zu engagieren, sondern sind dies schon immer, je schon verwickelt („Intrige"). Indem ich die Augen öffne, trifft mich ein Blick. Doch nicht wie bei SARTRE einer, der mich fixiert und abschätzt, sondern einer, der mich anfleht: Lass mich nicht sterben. Statt ein Ich, bin ich – in Umkehrung der Intentions-Richtung – „mich" = gemeint, und dies statt als Objekt gerade als Subjekt: der Pflicht unterworfen, dem sprachlosen Rufer zu Hilfe zu kommen.

Mag das schon ein Schock sein, so vertieft der sich noch, wenn sich zeigt: Zu helfen und beizustehen habe ich ihm gegen mich. Damit sind wir wahrlich vor einen Abgrund geraten.

---

[39] Im Drama des Lebens, wo „die einen sich einfänden als Kämpfer um den Preis, die andern als Händler, die Besten aber als Zuschauer..." DIOGENES LAERTIUS, Leben und Meinungen berühmter Philosophen, VIII 8 – Dazu F. Nietzsches These „... nur als ästhetisches Phänomen ist das Dasein und die Welt ewig gerechtfertigt" (Die Geburt der Tragödie: SW (KStA) 1, 42.

[40] WW 3,32.

[41] Im Mitvollzug Gottes Ja zur Schöpfung: „vor aller Leistung, trotz aller Schuld," reuelos und unwiderruflich.

LEVINAS' Grundgedanken kann man mit ihm auf die Formel bringen: Après vous.[42] – Wie schon gesagt, entscheidend ist, dass ich der Andere-zu... bin, statt dass der Andere ein anderer zu mir, mein Anderer wäre. D.h. man selber kommt an zweiter Stelle. So schreibt PAULUS den Römern (12,10): „den Andern höher schätzen!" Wie macht man das? (Ist Demut Selbstbetrug?[43]) Es geht nicht um Fühlen oder Meinen, sondern gut biblisch-jüdisch um ein Tun. Und da ist völlig klar: Ich habe dem Hungernden vom eigenen Essen abzugeben, aber ich darf hungernd nicht dem Anderen das Brot entreißen. Ich darf oder sollte mich für den Anderen opfern, aber nie den Anderen für mich.

Dazu muss man überhaupt kein Christ sein. Es geht um eine Forderung humaner Ethik als solcher. Schon danach gilt also, dass man den Nächsten nicht nur so zu lieben hat wie sich selbst, sondern mehr.

Denkerisch läuft es auf die Frage hinaus: Wie kann man philosophisch das Geheimnis denken? Wie kann man das Geheimnis so denken, dass das Geheimnis Geheimnis bleibt und das Denken Denken? Dass das Heilige dem Denken heilig bleibt?

Das kann nicht so geschehen, dass das Denken wie auf eine Mauer stößt. Frageverbote gehen nicht an. HEGEL hat recht, wenn er Grenzen als Schranken bestimmt, also als etwas, worüber das Denken zugleich immer schon hinaus ist. Das eben macht ja ihre Schmerzlichkeit aus. Und da Vielheit Grenzen zwischen den Vielen besagt, gehört zur Vielheit Schmerz. Das Eins-Denken in Ost und West wurde so als Fluchtversuch vor diesem Schmerz verstanden – während Liebende einander *leiden* mögen.

Das Eins-Denken kann („westbudhistisch") sich voll Überlegenheit gegenüber unaufgeklärt „dualistischen" Christen gebärden oder sich in Selbstaufgabe verlieren wie beim jungen HEGEL in seinem Gedicht *Eleusis*: [44]

> ... was mein ich nannte schwindet,
> ich gebe mich dem unermeslichen dahin,
> ich bin in ihm bin alles, bin nur es.

Das Leiden-mögen demgegenüber im Denken ist dessen Leidenschaft, „etwas entdecken zu wollen, das es selbst nicht denken kann."[45] Das findet es in der Selbständigkeit von Person. Solange ich das Erkenntnis-Objekt in mich hineinhole, es mir „aneigne," verliert es eben dadurch seine Fremdheit, habe ich es also gerade nicht in seiner ihm eigenen Fremdheit erkannt.

Von Hegel wird auch die Kunst als ein solches Erobern gedacht, angefangen bei Gesichtsbemalung und Ornamenten: der Mensch heimate sich so durch Aneignung ein.[46] Was erfasst man damit von der zeitgenössischen Kunst? Man kann es in HEGEL-Nachfolge versuchen wie ARTHUR C. DANTO: es gehe jetzt eben in dieser Kunst selber um die Theorie der Kunst. Aber wird man damit etwa einem BARNETT NEWMAN gerecht, der uns der Überwältigung durch das Erhabene und Heilige, also das „Ganz-Andere" aussetzt? Ein letztes Mal: wie das Andere denken – ohne dass es zum Anderen meiner, zu meinem Anderen wird?. – So ist das Reden vom Geheimnis nicht dieses, sondern das Reden von ihm. Es ist ein Da des Geheimnisses, das sich darin zeigt – als Geheimnis.

---

[42] APRÈS VOUS. Denkbuch für Emmanuel Levinas 1906-1995 (Hg. F. MIETHING/ CHR. V. WOLZOGEN), Frankfurt/M. 2006.

[43] Siehe J. SP., Demut, in: ZME 48 (2002) 85-87.

[44] Ges. Werke (Hamburg) 1, 400 (Frühe Schriften I).

[45] S. KIERKEGAARD, Philosophische Brocken (SV IV) 204.

[46] WW 13, 50: „...um als freies Subjekt auch der Außenwelt ihre spröde Fremdheit zu nehmen und in der Gestalt der Dinge nur eine äußere Realität seiner selbst zu genießen."

* * *

HEGEL stellt sich mit äußerstem Selbsteinsatz in den Dienst des Absoluten. Und dann schlägt eben dies in Aneignung um. Man kann das m. E. daran zeigen, dass sein System einen einzigen großen *Monolog* darstellt. Sein Wahrheitsbegriff ist der der Kohärenztheorie. Alle Sätze stimmen zusammen; doch außerhalb seiner gibt es nichts, womit man es vergleichen könnte. Denn der absolute Geist ist ja die subsistente Philosophie. Natürlich ist nicht HEGEL und sein Denken das Absolute; sie heben sich vielmehr darein auf. Aber auch Gott ist nicht das Absolute, auch er gehört in dies Geschehen, das als das Ganze die Wahrheit und das Absolute ist.[47]

Darum kann man HEGEL nicht eigentlich widerlegen, höchstens ärmer und „dümmer“ sein als er, nämlich nicht ins Unermesslich-Absolute aufgehoben. Im Sinn des Johannes-Prologs: nicht das Licht, doch dessen Zeuge. Von diesem Zeugnis spricht HEGEL – und beruft sich immer wieder auf den Geist, welcher dem Geiste Zeugnis gibt.[48] Erinnert sei an den frühen Begriff des „spekulativen Karfreitags.“[49] Ostern ist schon in ihm gegeben, weil im Tod des Tod und Leben übergreifenden Lebens der Tod stirbt. Inwieweit ist aber dieser Tod dann wirkliche Verlassenheit, statt das abenteuerliche Selbstermessen souveränen Lebens? Leben des Geistes, „das sich vor dem Tode [nicht] scheut... sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält.“[50] Der Geist „gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet“ (ebd).

Verloren hat sich in diesem spekulativen Karfreitag, dass der Tod Jesu Christi eine Selbstübergabe-angesichts war. Überwunden ist der Tod, weil er hier zum Ernstfall von Hingabe (als Gegenteil von Selbst-Preisgabe) wird – *und* diese Hingabe Annahme findet.[51]

Davon kann ein monologisches System logisch verknüpfter Sätze weder wissen noch sprechen. In ihm *muss* die HEGELSCHE Hierarchie im Aufstieg von der Kunst zur

---

[47] Siehe J. SP., Wie absolut ist der Hegelsche „Absolute Geist“? in: Der Mensch und seine Frage nach dem Absoluten (Hg. P. EHLEN), München 1994, 157-184, und vor allem die Untersuchung, auf die ich mich dort beziehe: TH. STEINHERR, Der Begriff ‚Absoluter Geist’ in der Philosophie G. W. [F.] Hegels, Ottilien 1992; ders., Das Absolute denken. Orientierung an Hegel?, in: Mitdenken über Gott und den Menschen (Hg. J. SCHMIDT, M. u. TH. SPLETT, P.-O. ULLRICH), Münster 2001, 66-82.

[48] WW 17, 198; 18, 470; 19, 549...

[49] Oben Anm. 14.

[50] Ph 35/26.

[51] Damit widerrufe ich nicht den Verzicht auf eine christlich-theologische Diskussion. Man lese die Sätze als (wenn nötig „mythische“) Veranschaulichung des philosophisch Gemeinten. Auch so sind, angesichts heutiger theologischer Idiosynkrasie gegenüber dem Opferbegriff, einige Hinweise nötig (J. SP., Anthropologie des Opfers – Das Heilige und die Gewalt, in: Mysterium Redemptionis. Congresso Internacional de Fátima 2001, Fatima 2003, 101-124; DERS., Opfer? in: ZME 47 (2001) 310-312.)

Grundlegend dies, dass es um freie Annahme geht. Opfer ist nicht zuerst, was der Mensch tut, geschweige denn, dass er darin die Gottheit unter Druck setzt. Opfer ist ein Angebot, und alles hängt daran: Nimmt Gott es entgegen? – Das sucht man an Zeichen zu erkennen.

Die – ganz unerzwingbare – Annahme verwandelt das Opfer. Und in solcher Verwandlung ist allerdings auch das Verhältnis von Karfreitag und Ostern zu denken, wenn man will: als in diesem Sinn spekulativer Karfreitag. Ostern ist in der Tat die Sichtbarkeit des Angenommenseins von Jesu Opfer (vorher erkennt dies schon der Hauptmann – Mk 15,39). Angenommen indes wird hier ein realer Karfreitag, und nicht minder real: nicht aufgrund einer Logik, sondern aus Gnaden. (Was auf schlimme Weise verstellt wird, wo von einem zornerfüllten Gott die Rede ist, der erst Blut sehen muss, um einzulenken. Äußerste Perversion dessen, was sich hier in Wahrheit ereignet, in gegenseitiger Zuvor-kommenheit.)

Religion zum philosophischen Begreifen gelten,[52] während sich die wahre Stufung just in Gegenrichtung aufbaut. Auf der untersten Stufe werden Probleme behandelt, im Proze*ss* der Ideen. Höher steht die Kunst, die Sphäre der Gestalt, welche – so HUGO VON HOFMANNSTHAL zu den Philosophen – das Problem erledigt.[53] Doch mag Gestalt Probleme lösen,[54] nicht erledigt sie Tod und Schuld; das kann nur Erlösung. Das tut einzig ein Gesicht, ein Antlitz, das genugtut;[55] und darum geht es in der Religion.

Religion nicht als „Religiosität," sondern als Antwort aus Sich-angerufen-Wissen. – Ihr Urwort ist – statt Selbstentschuldigung – die Bitte um Vergebung (ihrerseits nur durch ermutigende Zuwendung ermöglicht). Selbst das Opfer ist zuerst und grundlegend Antwort, die ihrerseits auf Annahme hofft. Was nicht zuletzt von jenem Opfer gilt, das die Propheten Frucht der Lippen nennen (Jes 57,19; Hos 14,2, Hebr 13,5).

Solche Annahme lä*ss*t sich nicht dialektisch erwirken. Einzig schweigend erwarten. Mir ist als Resümee einer HEGELkritik in Erinnerung: „Il ne peut pas se taire."[56] Wie könnte das ein Monolog? Anders, wenn sich auf eine Antwort hoffen ließe, die nicht wir wem immer in den Mund legen könnten. Auf einen Zuspruch jenseits unserer Worte – ob als „Dröhnen"[57] oder als „Stimme verschwebenden Schweigens" (M. Buber / F. Rosenzweig: 1 Kön 19,12).

Das mag dann dem Denken wie dem Reden schenken, auf-zu-hören.

---

[52] WW 17, 16: „Mächtig ist das, welches die Seele, die Idee des Andern hat, das der andere in seiner Unmittelbarkeit nur ist; wer das *denkt*, was die anderen nur *sind*, ist ihre Macht."

[53] „... überall sehen sie, nach Hegels Redeweise, Prozesse anhängig... Wer nicht gestalten kann, schleppt den Prozess der Begriffe von einer Instanz zur andern. In der Gestalt erst ist das Problem erledigt." Ges. Werke in zehn Einzelbänden, Frankfurt/M. 1986, Reden und Aufsätze II, 97 (Grillparzer-Rede); vgl. 198 (Neue deutsche Beiträge, Ankündigung): „Die Gestalt erledigt das Problem, sie beantwortet das Unbeantwortbare."

[54] Kritisch dazu TH. SPLETT, Löst Kunst Probleme? In: Der Mensch als Weg zu Gott (Hg. H.-G. NISSING), München 2007, 57-83.

[55] Vgl. die berühmte „Hymne an die Stille" (Nr. 39) aus dem nachgelassenen Werk von A. DE SAINT-EXUPÉRY, Die Stadt in der Wüste (Citadelle), die in der Erwartung eines Ortes mündet, „wo nicht mehr geantwortet wird, denn dort gibt es keine Antwort mehr, sondern Seligkeit, welche der Schlussstein der Fragen ist, und ein Angesicht, das genugtut". Ges. Schriften, München 1978, 2, 162, am Ende nach dem Original korrigiert (Pléiade 620 – „visage qui satisfait" ist mehr als „Schau, die befriedigt"). Ähnlich: R. SPAEMANN, Einsprüche. Christliche Reden, Einsiedeln 1977, 116-133: Über den Sinn des Leidens.

[56] Ähnlich M. MÜLLER, Hegel IV. Voraussetzungen und Versuch einer kritischen Würdigung, in: Staatslexikon IV (^{6}1959) 39-45, 42: dieser Philosophie habe ein besonnener Theologe nur dies vorzuhalten, dass „sie nicht scheitert, wo und wie sie sollte". Wieso allerdings ein besonnener Philosoph dazu den Kollegen von der Nachbarfakultät vorschickt? – Offenbar, weil er HEIDEGGERS a-theistisches Philosophie-Verständnis teilt. Aber warum das? Nicht jede Gott-Rede ist „Theologie" im heute üblichen Wortsinn, nämlich – statt schlicht tautologisch genommen – konfessionell-dogmatisch (eingeführt hat das Wort der Philosoph PLATON).

[57] P. CELAN, Ges. Werke (B. ALLEMANN / J. REICHERT), Frankfurt/M. 1983, 2, 89 (Atemwende):
EIN DRÖHNEN: es ist / die Wahrheit selbst / unter die Menschen getreten, / mitten ins / Metapherngestöber.

Philotheos **10** (2010) 195-204

Hans Stauffacher
Freie Universität Berlin

Von der „seltenen Erscheinung“ zum „ganz allgemeinen Ausdruck“

Die Systemstelle des Genies im Deutschen Idealismus

»Der menschliche Geist«, schreibt Fichte in *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*,

> »macht mancherlei Versuche; er kommt durch blindes Herumtappen zur Dämmerung, und geht erst aus dieser zum hellen Tage über. Er wird Anfangs durch dunkle Gefühle [...] geleitet; und wir hätten noch heute keinen deutlichen Begriff, und wären noch immer der Erdkloss, der sich dem Boden entwand, wenn wir nicht angefangen hätten, dunkel zu fühlen, was wir erst später deutlich erkannten.«

In der ersten Auflage von 1794 sind diese Zeilen mit einer Fußnote versehen, die lautet:

> »Es erhellet daraus, dass der Philosoph der dunklen Gefühle des Richtigen oder des Genie in keinem geringeren Grade bedürfe, als etwa der Dichter oder der Künstler; nur in einer anderen Art. Der letztere bedarf des Schönheits-, jener des Wahrheits-Sinnes [...].«

Und in der zweiten Auflage von 1798 ist dann auch dieser Fußnote noch eine Anmerkung beigefügt, in der es heißt:

> »Es hat sich – ich sehe nicht recht ein, wie und warum – ein sonst achtungswürdiger philosophischer Schriftsteller über die unschuldige Aeusserung der obenstehenden Anmerkung ein wenig ereifert. ›Man möge das leere Wort Genie Seiltänzern, französischen Köchen – schönen Geistern, Künstlern u.s.w. überlassen; und für solide Wissenschaften lieber eine Theorie des Erfindens aufstellen.‹ – Ja wohl sollte man das; und es wird ganz sicher geschehen, sobald die Wissenschaft überhaupt bis zur Möglichkeit einer solchen Erfindung vorgerückt seyn wird.«[1]

Es geht in diesen Zeilen um die Frage, ob es philosophisch legitim sei, von Genie nicht nur in Bezug auf Künstler, sondern auch auf Philosophen zu sprechen. Diese Frage mag im Rahmen von Fichtes Konzeption der Wissenschaftslehre zunächst marginal erscheinen und der Disput zwischen Fichte und dem »sonst achtungswürdigen philosophischen Schriftsteller« scheint sich bloß an der unterschiedlichen Verwendung eines schillernden Begriffes zu entzünden. Doch die Reichweite der These, dass der Philosoph »des Genie in keinem geringeren Grade bedürfe als etwa der Dichter oder der Künstler«, ist weit größer als Fichte seine Leser glauben machen will, wenn er diese als »unschuldige Aeusserung« bezeichnet und vorgibt, nicht zu verstehen, was an ihr zu beanstanden sei. Denn als Anmerkung zu einem Satz darüber, wie der »menschliche Geist« dazu komme, etwas deutlich zu erkennen, wirft sie die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der

[1] FW I, 73. (Fichte wird hier und im Folgenden mit der Sigle FW, Band- und Seitenzahl zitiert nach: *Johann Gottlieb Fichtes sämmtliche Werke*, hg. v. I.H. Fichte, Berlin 1845f.).

Philosophie auf und betrifft damit die Grundlagen der Wissenschaftslehre: Wenn sich Fichte des Begriffs ›Genie‹ bedient, um einen offenbar entscheidenden Vorgang im Rahmen philosophischen Erkenntnisfortschritts zu benennen, deutet er an, dass ein Teil desselben rationaler Durchdringung entzogen bleibt. Und wenn dabei Genie auch nur einem präliminaren Stadium philosophischer Erkenntnis zugeordnet wird, während das letztendliche deutliche Erkennen als vollständig rational erscheint, so wird damit – indem diese von einem genialen »Wahrheits-Sinn« abhängig gemacht wird – trotzdem auch der Status philosophischer Erkenntnis als Wahrheit in Frage gestellt.

Im Zeichen dieser Problemstellung soll es im Folgenden um die tiefgreifenden Veränderungen gehen, die die philosophische Auseinandersetzung mit der Figur des Genies in den drei Jahrzehnten zwischen Kants *Kritik der Urteilskraft* und Hegels *Vorlesungen über die Ästhetik* erfährt. Diese Veränderungen lassen sich als eine – wenn auch nicht immer kontinuierliche – Bewegung beschreiben, deren Anfangs- und Endpunkt durch Kants Überzeugung, dass »das Genie ein Günstling der Natur ist, dergleichen man nur als seltene Erscheinung anzusehen hat«,[2] und Hegels Feststellung, dass »Genie ein ganz allgemeiner Ausdruck [ist], welcher nicht nur in betreff auf Künstler [...] gebraucht wird«,[3] markiert werden und die von der Betonung der grundlegenden Alterität des Genies zur vollständigen Nivellierung derselben reicht.

Im Vergleich zur Literarästhetik des ausgehenden 18. Jahrhunderts, innerhalb derer der Figur des Geniekünstlers deshalb die in der gängigen Epochenbezeichnung ›Geniezeit‹ ihren Ausdruck findende herausragende Bedeutung erwächst, weil sich im Zeichen des ›Sturm und Drang‹ mit der Vorstellung einer ursprünglichen, originalen und nicht regelgebundenen Subjektivität die radikale Emanzipation der freien künstlerischen Produktion von philosophisch-metaphysischen Bestimmungen verbindet,[4] kommt der Figur des Genies in den idealistischen Systemen und Systementwürfen scheinbar keine große Bedeutung zu. Konzeptualisierungen dieser Figur finden sich – und darin erweist sich Fichtes Fußnote zu einer Fußnote als symptomatisch – zumeist nur an den Rändern der Systeme; in den Ästhetiken, in populärphilosophischen Schriften – in Fußnoten. Obwohl nach Kants Bestimmung von Genie als »angeborne[r] Gemüthsanlage, durch welche die Natur der Kunst die Regel giebt«[5] keine idealistische Ästhetik ohne sie auskommt, scheint die Figur dessen, der als »Urheber eines Products [...] selbst nicht weiß, wie sich in ihm die Ideen dazu herbei finden«,[6] – mit einer aufschlussreichen Ausnahme – für die idealistischen Vernunftsysteme keine konstitutive Rolle zu spielen.

---

[2] AA V, 318. (Kant wird hier und im Folgenden mit der Sigle AA, Band- und Seitenzahl zitiert nach: *Kants gesammelte Schriften*, hg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902ff. Die *Kritik der reinen Vernunft* wird mit der Sigle KrV B nach der Paginierung der 2. Auflage von 1787 zitiert..

[3] TWA XIII, 363. (Hegel wird hier und im Folgenden mit der Sigle TWA, Band- und Seitenzahl zitiert nach: *G.W.F Hegel. Werke in 20 Bänden* (=*Theorie-Werkausgabe*), hg. v. E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt am Main 1969ff.).

[4] Zu literarästhetischen Geniekonzepten des 18. Jh. vgl. Christina Juliane Fleck, *Genie und Wahrheit. Der Geniegedanke im Sturm und Drang*, Marburg 2006, Günter Peters, *Der zerissene Engel. Genieästhetik und literarische Selbstdarstellung im achzehnten Jahrhundert*, Stuttgart 1982, sowie die entsprechenden Abschnitte in Jochen Schmidt, *Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750-1945*, 2 Bde., Darmstadt 1985.

[5] AA V, 307.

[6] AA V, 308.

Gleichzeitig avanciert aber seit Fichte das Konzept einer absolut freien und sich selbst setzenden produktiven Subjektivität zur zentralen philosophischen Denkfigur und wird damit, wie Hans-Georg Gadamer schreibt, »der Standpunkt des Genies und der genialen Produktion zu einem universalen transzendentalen Standpunkt erhoben«.[7] Als produktive Einbildungskraft wird das in der Literarästhetik des 18. Jahrhunderts und auch noch bei Kant allein dem Geniekünstler vorbehaltene schöpferische Vermögen zum grundlegenden Modus des menschlichen Weltverhältnisses, das vom Ich als absolutem Subjekt her gedacht wird, »dessen Seyn«, wie es bei Fichte heißt, »bloss darin besteht, dass es sich selbst als seyend setzt«.[8] Die uneingeschränkte Autonomie des Künstlergenies, das jenseits von mimetischer Abbildung und regelpoetischen Einschränkungen allein aus sich selbst heraus schafft, spiegelt sich in der absoluten Freiheit des produktiven Subjekts und es drängt sich die Frage auf, ob die als Nicht-Ich aus dem absoluten Ich entlassene Welt analog zur Kunst als fiktionale und damit auch kontingente Kreation zu verstehen sei, oder ob dem entgegenstehe, dass, wie Schelling schreibt, »absolute Freiheit [...] identisch [ist] mit absoluter Nothwendigkeit«.[9]

Wenn nun die Parallelen zwischen Konzeptionen genialer Kunstkreation und der freien Produktivität von Fichtes absolutem Ich auch nicht von der Hand zu weisen sind, so vermögen diese aber dennoch nicht zu verdecken, dass die Idee einer absolut freien Produktion in der Übertragung vom Künstlergenie auf das absolute Ich eine entscheidende Transformation durchläuft: In den vornehmlich literarästhetischen Geniediskursen des 18. Jahrhunderts verschmelzen die bis in die Antike zurückreichende Figur des Demiurgen oder *alter deus*, Platons Enthusiasmuskonzeption und die ebenfalls aus der Antike stammende Vorstellung eines den Menschen seit seiner Geburt begleitenden *daimōn* oder *genius* zu einem komplexen Konglomerat, das den Wahrheitswert künstlerischer Produktion verbürgt und diese vor aller handwerklichen Arbeit auszeichnet.[10] Die unzähligen konkurrierenden Geniekonzeptionen verorten sich dabei zwar immer wieder neu im Spannungsfeld der insbesondere durch die Poetik Horaz' geprägten dialektischen Dichotomie von *ars* und *ingenium*, schreiben ›Genie‹ aber auch dann stets nur wenigen privilegierten Individuen und keineswegs dem menschlichen Subjekt überhaupt zu, wenn sich Konzeptualisierungen des Geniekünstlers mit philosophischen Reflexionen über die Einbildungskraft verbinden.

Dies gilt auch für Kant, der von Genie als einer »seltenen Erscheinung« spricht. In erstaunlicher Hinwegsetzung über die Faktenlage behauptet Kant in der *Kritik der Urteilskraft*, dass sich »darin [...] jedermann einig [sei], daß Genie dem Nachahmungsgeiste gänzlich entgegen zu setzen sei.«[11] Und mit der selben Selbstverständlichkeit setzt er sich auch über die insbesondere auf Francis Bacon zurückgehende *communis*

---

[7] Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen [3]1972, 56.

[8] FW I, 97. (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794).

[9] SW III, 395. (Schelling wird hier und im Folgenden mit der Sigle SW, Band- und Seitenzahl zitiert nach: *F.W.J. Schellings Sämmtliche Werke*, hg. v. K.F.A. Schelling, Stuttgart 1856ff.).

[10] Zu den im Geniebegriff verschmolzenen Traditionslinien vgl. Joachim Ritter, s.v. »Genie«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. Joachim Ritter/Karlfried Gründer, Bd. 3, Basel 1974, Sp. 279-309, Günter Peters, s.v. »Genie«, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, hg. v. Gert Ueding, Bd. 3, Tübingen 1996, Sp. 737-750, Penelope Murray (Hg.), *Genius. The History of an Idea*, Oxford 1989, sowie Lawrence E. Klein/ Anthony J. La Vopa, (Hg.), *Enthusiasm and Enlightenment in Europe 1650-1850*, *Huntington Library Quarterly* 60 (1998).

[11] AA V, 308.

opinio hinweg, dass Genie nicht nur in den schönen Künsten, sondern auch in den mechanischen und in der Wissenschaft zu finden sei:

> »Wenn man aber auch selbst denkt oder dichtet, und nicht bloß , was andere gedacht haben, auffaßt, ja sogar für Kunst und Wissenschaft manches erfindet: so ist doch dieses auch noch nicht der rechte Grund, um einen solchen oftmals großen Kopf [...] ein Genie zu nennen: weil eben das auch hätte können gelernt werden [...].«[12]

Kants strikte Unterscheidung zwischen wissenschaftlichem Erfinder und genialem Künstler beruht darauf, dass während man etwa »alles, was Newton in seinem unsterblichen Werke der Principien der Naturphilosophie [...] vorgetragen hat, gar wohl lernen« könne, »kein Homer aber oder Wieland anzeigen kann, wie sich seine [...] Ideen in seinem Kopfe zusammen finden, darum weil er es selbst nicht weiß und also auch keinen andern lehren kann.« Die vom Genie hervorgebrachte schöne Kunst darf sich im Zeichen der Rolle der dritten Kritik im Rahmen von Kants gesamtem kritischen Unternehmen nicht von bestimmten Regeln herleiten lassen. Vielmehr gibt als »angeborne Gemüthsanlage« im Genie »die Natur der Kunst die Regel«[13] so, dass das Urteilen über das Schöne ein begriffsloses Schematisieren bleibt, das Natur und Freiheit insofern »verknüpft«, als »das theoretische Vermögen mit dem praktischen auf gemeinschaftliche und unbekannte Art zur Einheit verbunden wird«[14] – ohne dass dabei der Graben zwischen Natur und Freiheit überbrückt würde.[15]

In Fichtes Wissenschaftslehre wird dagegen im Zeichen des Versuchs, diesen Graben durch den Primat des Praktischen zuzuschütten, die »Thathandlung« des absoluten Ich als höchster Grund allen Wissens gesetzt. Dieser der bewussten Rationalität vorausliegende Ursprung kann nicht rational eingeholt, er muss gesetzt werden:

> »Dieses dem Philosophen angemuthete Anschauen seiner selbst im Vollziehen des Actes, wodurch ihm das Ich entsteht, nenne ich intellectuelle Anschauung. Sie ist das unmittelbare Bewusstseyn, dass ich handle, und was ich handle [...] Dass es ein solches [...] Vermögen gebe, lässt sich nicht durch Begriffe demonstriren, noch was es sey aus Begriffen entwickeln. Jeder muss es unmittelbar in sich selbst finden, oder er wird es nie kennen lernen.«[16]

In diesem Sinne wird auch in Fichtes eingangs zitierten Fußnoten Genie nicht dem absoluten Ich, sondern als vorwissenschaftlicher Ausgangspunkt seiner wissenschaftlichen Erkenntnis über dieses einem einzelnen Subjekt, dem Philosophen, zugesprochen. Zwar soll der Fichtesche Philosoph als wissenschaftlicher Erfinder das System der Wissenschaftslehre errichten, um die Gewissheit des Ich=Ich auf alle Sätze der Wissenschaften übertragen zu können. Um zu diesem ersten Grundsatz zu gelangen, bedarf er aber eines »dunklen Gefühls«, eines dem künstlerischen »Schönheits-Sinn« analogen »Wahrheits-Sinnes«: Er muss über Genie in dem Sinne verfügen, als er – mit Kant gesprochen – als »Urheber eines Products [...] selbst nicht weiß, wie sich in ihm

[12] Ebd.
[13] AA V, 307.
[14] AA V, 353.
[15] ZU Kants Genieverständnis vgl. Giorgio Tonelli, »Kant's Early Theory of Genius (1770-1779)«, in: *Journal of the History of Philosophy* 4(1966), 109-131 und 209-224, Piero Giordanetti, »Das Verhältnis von Genie, Künstler und Wissenschaftler in der Kantischen Philosophie«, in: *Kant-Studien* 86.4 (1995), 406-430, Martin Gammon, »Exemplary Originality. Kant on Genius and Imitation«, in: *Journal of the History of Philosophy*, 35 (1997), 563-92, sowie Paul Guyer, »Exemplary Originality. Genius, Universality, and Individuality« in: Berys Gaut, Livingston Paisley (Hg.). *The Creation of Art. New Essays in Philosophical Aesthetics*, Cambridge 2003, 116-137.
[16] FW I, 464. (*Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, 1797).

die Ideen dazu herbei finden«.[17] Und es liegt eine gewisse Ironie darin, dass in der Vorrede zu Fichtes Schrift ausgerechnet Kant, für den ein solches Philosophengenie undenkbar war, weil wir »auch die Möglichkeit [der intellektuellen Anschauung] nicht einsehen können«, da diese »schlechterdings außer unserem Erkenntnisvermögen liegt«,[18] explizit Genie zugeschrieben wird.[19]

Obwohl die Voraussetzungen von Fichtes früher Wissenschaftslehre-Konzeption weitgehend auch diejenigen von Schellings *System des transzendentalen Idealismus* von 1800 sind, ist die Rolle des Genies in diesem alles andere als eine Fußnote.[20] Wie Fichte geht auch Schelling von einem absoluten Ich aus, das sich in einem »absoluten Akt« in Objektivität und Subjektivität teilt und so die »Dinge außer mir« entstehen lässt. Anders als bei Fichte wird im Transzendentalsystem aber die ursprüngliche Identität von Subjekt und Objekt nicht gesetzt, sondern gewissermaßen experimentell postuliert. Von intellektueller Anschauung ist zwar die Rede, diese vermag aber als bloß subjektives Postulat den »höchsten Grund des Wissens« nicht zu erreichen und an ihre Stelle tritt im Zeichen der berühmten These, »daß die Kunst das einzige wahre und ewige Organon zugleich und Document der Philosophie sey«,[21] die ästhetische Anschauung als »die objektiv gewordene intellektuelle«.[22] Im Transzendentalsystem erscheint die Natur nicht mehr wie bei Fichte als Nicht-Ich, sondern wird als bewusstloses Produzieren zur unbewussten Vorgeschichte des Ich und somit zu dessen integralem Bestandteil. Das absolute Ich wird als »Geschichte des Selbstbewußtseyns« konstruiert, die die Gebiete der theoretischen und der praktischen Philosophie umfassend Natur und Geschichte in ihrer Gesamtheit enthält und als unendliches Streben nach der Wiedererlangung der ursprünglichen Einheit von Subjektivem und Objektivem zu verstehen ist. Da aber durch bewusste Reflexion die Objektivität des bewusstlosen Produzierens der Natur nur postuliert, nicht aber Gegenstand der Anschauung werden kann, erfüllt die Kunst ihre Rolle als »Document der Philosophie«, indem sie den unendlichen Prozess des Ich in einem endlichen Produkt anschaulich macht. Und da das Kunstprodukt, um die »Identität des Bewußten und Bewußtlosen im Ich« verbürgen zu können, »einerseits an das Naturprodukt, andrerseits an das Freiheitsprodukt grenzen, und die Charaktere beider in sich vereinigen« muss,[23] wird das Produzieren des Genies – das nun wieder wie bei Kant nur in der Kunst vorkommen kann, während dafür, dass es kein Wissenschaftlergenie geben kann, auch hier das Beispiel Newtons angeführt wird[24] – so konzipiert, dass es sich sich zwischen Natur und Freiheit, zwischen Bewusstheit und Bewusstlosigkeit in der Schwebe hält: In spiegelbildlicher Umkehrung des ursprünglichen Produzierens des Ich, beginnt die geniale Kunstproduktion, die sich

[17] AA V, 308.
[18] KrV B, 307.
[19] Vgl. FW I, 30.
[20] Vgl. zu Schellings Geniekonzept Klaus Düsing, »Schellings Genieästhetik«, in: Ders., *Subjektivität und Freiheit. Untersuchungen zum Idealismus von Kant bis Hegel*, Stuttgart- Bad Cannstadt 2002, 253-274. Lara Oštarić, *Between Insight and Judgement. Kant's Conception of Genius and ist Fate in Early Schelling*, Notre Dame IN, 2006, sowie Verf., »Die Appropriation von Kants Geniekonzept in Schellings System des transzendentalen Idealismus«, in: Andreas Spahn/Christian Spahn/Fabian Geier (Hg.): *Perspektiven philosophischer Forschung*, Bd. 2, Essen 2010 [im Druck].
[21] SW III, 627.
[22] SW III, 625.
[23] SW III, 612.
[24] Vgl. SW III, 623f.

deshalb an antike Enthusiasmusvorstellungen anlehnt und als ein Getriebensein aufgefasst wird, frei und bewusst, um in bewusstloser Notwendigkeit zu enden:

> »So wie die ästhetische Produktion ausgeht vom Gefühl eines scheinbar unauflöslichen Widerspruchs, ebenso endet sie nach dem Bekenntniß aller Künstler, und aller, die ihre Begeisterung teilen, im Gefühl einer unendlichen Harmonie, und daß dieses Gefühl, was die Vollendung begleitet, zugleich eine Rührung ist, beweist schon, daß der Künstler die vollständige Auflösung des Widerspruchs, die er in seinem Kunstwerk erblickt, nicht (allein) sich selbst, sondern einer freiwilligen Gunst seiner Natur zuschreibt, [...]; denn so wie der Künstler unwillkürlich, und selbst mit innerem Widerstreben zur Produktion getrieben wird (daher bei den Alten die Aussprüche: *pati deum* u.s.w., daher überhaupt die Vorstellung von Begeisterung durch fremden Anhauch), ebenso kommt auch das Objektive zu seiner Produktion gleichsam ohne sein Zuthun, d.h. von selbst bloß objektiv, hinzu. […] der Künstler [scheint], so absichtsvoll er ist, doch in Ansehung dessen, was das eigentlich Objektive in seiner Hervorbringung ist, unter der Einwirkung einer Macht zu stehen, die ihn von allen anderen Menschen absondert, und ihn Dinge auszusprechen oder darzustellen zwingt, die er selbst nicht vollständig durchsieht, und deren Sinn unendlich ist.«[25]

»Organon« und also in begrifflicher Anlehnung an Aristoteles und Francis Bacon grundlegendes Instrumentarium für die Philosophie des Transzendentalsystems ist die Kunst nun deshalb, weil Schelling die Philosophie als freie Konstruktion konzipiert. Der Philosoph muss, da er keinen direkten Zugriff auf den ursprünglichen »absoluten Akt« und die bewusstlosen Dimensionen der Produktivität des Ich hat, diese in einem freien Akt bewusst nachvollziehen, indem er aus dem Postulat einer ursprünglichen Identität ein System konstruiert, das alle Erscheinungen von Natur und Geschichte zu erklären vermag. Die Produktivität des Geniekünstlers wird dabei zum Paradigma für den Philosophen, da auch er durch freie Poiesis sich an die Notwendigkeit der Natur mimetisch angleichend eine Welt konstruiert. Deshalb wird im Transzendentalsystem »der ganze Mechanismus, [...] auf welchem [die Philosophie] beruht, [...] erst durch die ästhetische Produktion objektiv«,[26] deshalb bleibt aber auch im Vergleich mit dem Geniekünstler der Philosoph immer ein Stück weit unzulänglich:[27]

> »Die Philosophie erreicht zwar das Höchste, aber sie bringt bis zu diesem Punkt nur gleichsam ein Bruchstück des Menschen. Die Kunst bringt den Ganzen Menschen, wie er ist, dahin[...].«[28]

Und darin liegt schließlich auch, dass die Wahrheit der Aussagen des Systems nur an dessen innerer Kohärenz und damit gewissermaßen mit einem ästhetischen Wahrheitsbegriff überprüft werden kann, bzw. dass, wie Schelling explizit sagt, »Philosophie als Philosophie nie allgemeingültig werden kann«[29]

Im Rahmen der Identitätsphilosophie, der die intellektuelle Anschauung als »unmittelbar anschauende Erkentniß« gilt[30] und die die Kunst zunehmend als Offenbarung und Spiegel Gottes versteht, verliert die subjektive Produktivität des Geniekünstlers schon kaum ein Jahr nach dem Transzendentalsystem ihre herausragende Stellung

---

[25] SW III, 617f.

[26] SW III 625f.

[27] Zu dieser Interpretation von Schellings *System des transzendentalen Idealismus* vgl. Verf., »Dichtungsvermögen. Schellings Poetik des transzendentalen Philosophierens«, in: Tobias Dangel/Cem Kömürcü/Stephan Zimmermann (Hg.) *Dichten und Denken. Perspektiven zur Ästhetik*, Heidelberg 2010 [im Druck].

[28] SW III, 630.

[29] SW III, 630.

[30] SW VI, 23 (*Philosophie und Religion*, 1804).

für Schellings Denken. Zwar ist weiterhin vom Genie die Rede und wird diesem auch weiterhin eine wichtige Rolle zugewiesen, doch verändert sich im Zeichen des praktischen Postulats einer »absoluten Harmonie der Notwendigkeit und Freiheit« in Gott, die empirisch nur in der Geschichte im Ganzen, nicht im Einzelnen ausgedrückt sein kann«[31] und der damit verbundenen Überzeugung, dass »[d]as höchste Ziel aller Vernunftwesen [...] die Identität mit Gott« sei,[32] und nicht mehr die Autonomie des freien Handelns, Schellings Konzeption des Künstlergenies tiefgehend. In der *Philosophie der Kunst* von 1802-03 heißt es nun:

> »[Der] ewige Begriff des Menschen in Gott als der unmittelbaren Ursache seiner Produktionen ist das, was man Genie, gleichsam den Genius, das innewohnende Göttliche des Menschen, nennt. Es ist sozusagen ein Stück aus der Absolutheit Gottes. Jeder Künstler kann daher auch nur soviel produciren, als mit dem ewigen Begriff seines eignen Wesens in Gott verbunden ist.«[33]

Indem die Begabung zur künstlerischen Produktion auf den direkten Einfluss des nun ›Gott‹ genannten Absoluten zurückgeführt wird, wird die subjektive Autonomie des Geniekünstlers dementiert und diesem nur noch die Rolle eines privilegierten Sprachrohrs zugewiesen. Und insofern als die Kunst nun nicht mehr als herausgehobenes Organon der Philosophie fungiert, sondern als ein »Ausfluß des Absoluten« und insofern als die philosophische Beschäftigung mit der Kunst einerseits gleichrangig neben derjenigen mit Natur und Geschichte steht, mit denen sie sich organisch zur Erkenntnis des Absoluten fügen soll, und andererseits betont wird, dass der Philosoph »in dem Wesen der Kunst sogar klarer als der Künstler selbst« zu sehen vermag, erstaunt es kaum, dass nun 1803 in den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* auch von wissenschaftlichem Genie die Rede ist:

> »Von der Fähigkeit, alles, auch das einzelne Wissen, in den Zusammenhang mit dem Ursprünglichen und Einen zu erblicken, hängt es ab, ob man in der einzelnen Wissenschaft mit Geist und mit derjenigen höhern Eingebung arbeite, die man wissenschaftliches Genie nennt.«[34]

Von wissenschaftlichem Genie ist auch in Fichtes 1806 publizierten Vorlesungen *Über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit* die Rede, in denen deutlich wird, dass nicht nur Schellings, sondern auch Fichtes Geniekonzept innerhalb weniger Jahre eine entscheidende Transformation erfährt.[35] Fichte geht zwar weiterhin vom Absoluten aus, dieses ist nun aber nicht mehr als Ich, sondern als »göttliche Idee« gefasst, die dem Ganzen der Welt zugrundeliege. Der »wahre Gelehrte« liebt und lebt diese »göttliche Idee«, »[s]ie allein ist [...] das treibende Princip aller seiner Gedanken, Bestrebungen und Handlungen«[36] und das

> »Streben der Idee in ihm wird [...] sein eigenes Leben und der höchste und innigste Trieb desselben, und tritt an die Stelle seines bisherigen sinnlich egoistischen, bloß auf persönliche Erhaltung und thierisches Wohlseyn gerichteten Triebes [...]. [...] Man nennt diesen [...] Trieb nach einem nicht deutlich gekannten Geistigen Genie: und nennt ihn also aus

---

[31] SW VI, 56.
[32] SW VI, 562 (*System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, 1804).
[33] SW V, 460.
[34] SW V, 217.
[35] Zum Geniebegriff bei Fichte vgl. Juan Cruz Cruz, »Das Genie. Ethik und Ästhetik bei Fichte«, in: Albert Mues (Hg.), *Transzendentalphilosophie als System. Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806*, Hamburg 1989, 117-133.
[36] FW VI, 356f.

gutem Grunde. Er ist ein Uebernatürliches, nach einem andern Uebernatürlichen Hinziehendes im Menschen, welches die Verwandtschaft desselben mit der geistigen Welt, und seine ursprüngliche Heimath in dieser Welt andeutet.«[37]

Im Verlauf von Fichtes Darstellung des Weges zum idealen Gelehrtentum wird deutlich, dass im Zeichen der »göttlichen Idee« nicht nur die Antithese zwischen Genie und Gelehrtem aufgehoben wird, sondern insofern als Fleiß und Talent nun weitgehend als ein und das Selbe verstanden werden, auch die gelehrte Arbeit in die Konzeption des Genies eingegliedert wird. Vom Künstlergenie ist nun, da genialische Individualität als »Selbstbeschauung, Selbstbewunderung und Selbstlobpreisung« gebrandmarkt und dem »Sich selbst vergessen und verlieren in der Sache« gegenübergestellt wird, das die wahre Art des Gelehrten sei, kaum noch die Rede. Und so schreibt Fichte schließlich über die angemessene schriftstellerische Ausdrucksform des Gelehrten:

»Die Idee muss selber reden, nicht der Schriftsteller. Alle Willkür des letztern, seine ganze Individualität, seine eigene Art und Kunst muß erstorben seyn in seinem Vortrage [...].«[38]

Man kann – wie ich hier zu zeigen versucht habe – die Geschichte des Deutschen Idealismus auch von der scheinbar marginalen Figur des Genies her erzählen,[39] als Geschichte der fortschreitenden Nivellierung der in den Geniekonzepten des 18. Jahrhunderts als radikale Alterität konzipierten freien Subjektivität des Künstlers und ihrer Aufhebung in der Figur des der Objektivität verschriebenen, sich als Wissenschaftler konzipierenden Philosophen: In Fichtes früher Wissenschaftslehre-Konzeption, für die die Autonomie des Subjektiven von systemtragender Bedeutung ist, gleichzeitig aber ein universaler wissenschaftlicher Anspruch erhoben wird, wird Genie als *ingenium* im Sinn eines Talents zu wissenschaftlicher Erkenntnis konzeptualisiert und angesichts des potentiell systemerschütternden Charakters des »dunklen Gefühls« als Marginalie in den Anmerkungsapparat verbannt. In Schellings Transzendentalsystem, für das die Autonomie subjektiver Produktivität ebenfalls entscheidend ist, objektive Erkenntnis und die Möglichkeit einer Philosophie überhaupt aber fraglich geworden sind, tritt an die Stelle des Philosophengenies wieder der Geniekünstler, bei dessen Konzeptualisierung traditionelle Enthusiasmusvorstellungen zum Tragen kommen, die aber nicht im Sinne einer direkten Beeinflussung des Künstlers durch eine göttliche Inspirationsinstanz zu verstehen sind, sondern im Sinne eines Hervorbrechens des Bewusstlos-Natürlichen, das integraler und der Freiheit des Bewusstseins äquivalenter Teil des Systems ist. Im Rahmen von Schellings Identitätsphilosophie wird dann das enthusiastische Verständnis des Genies zugunsten der Vorstellung einer direkteren Beeinflussung durch das nun Gott genannte Absolute zurückgenommen und damit die frühere Hervorhebung der künstlerischen Autonomie widerrufen. Und in Fichtes Vorlesungen *Über das Wesen des Gelehrten* mündet dies dann in ein vollständiges Dementi der Autonomie des philosophischen Autors, das nicht von ungefähr an christlich-theologische Konzepte von Verbalinspiration erinnert.

Diese an der jeweilig Unterschiedlichen Verwendung des Geniebegriffs orientierte Perspektive lässt nun zwar einige wesentliche Grundgedanken des Deutschen Idealismus wie denjenigen der geschichtlichen Verfasstheit der Philosophie und denje-

[37] FW VI, 373.
[38] FW VI, 444.
[39] Dies tut auch Antonio Molina Flores, *Doble teoría del genio. Sujeto y creación de Kant a Schopenhauer*, Sevilla 2001.

nigen des grundlegenden praktisch-moralphilosophischen und politischen Bezugs idealistischen Denkens in den Hintergrund treten. Dadurch, dass sie die Frage nach den philosophischen Implikationen einer produktiven Subjektivität durch das Herausarbeiten des Bezugs auf den Geniebegriff und die mit diesem seit jeher verwobenen Inspirations- und Enthusiasmusdiskurse als idealistischen Grundgedanken ins Zentrum rückt, vermag sie aber ein Schlaglicht auf eine m. E. für das Verständnis der Geschichte des Deutschen Idealismus wesentliche Problematik zu werfen. Die Bezugnahmen Fichtes und Schellings auf das immer wieder neu vermessene Spannungsfeld zwischen dem radikalen Dementi künstlerischer Autonomie, das in Platons Enthusiasmuskonzept und christlich-theologischen Inspirationsvorstellungen paradigmatischen Ausdruck gefunden hat, und der Betonung künstlerischer Freiheit, die im Geniekult des 18. Jahrhunderts zum literarästhetischen Leitgedanken wurde, weisen auf ein philosophisches Spannungsfeld hin, von dem her sich ein beträchtlicher Teil der sich in den wenigen Jahrzehnten zwischen Kant und Hegel entladenden Diskursdynamik erklären lässt: Sie lassen die Kollision einer spezifisch ästhetischen Wahrheit autonomer Subjektivität mit dem objektiven Wahrheitsanspruch einer sich als Wissenschaft verstehenden Philosophie in den Vordergrund treten und damit eine Problematik, die zwar im Deutschen Idealismus einen spezifischen Ausdruck gefunden hat, im Zeichen der Frage nach der Reichweite des szientistischen Paradigmas und nach der der Philosophie vielleicht grundsätzlich inhärenten ästhetischen Dimension aber auch heute weiterhin virulent ist.

Es ist wenig überraschend, dass auch wenn sie aus dieser Perspektive erzählt wird, die Geschichte des Deutschen Idealismus in der Philosophie Hegels zu einem Ende kommt. In der Überzeugung, dass das philosophische Denken die »innerste eigenste Subjektivität« und die »objektivste Allgemeinheit« zusammenfasst,[40] und damit im Begreifen die Vernunft als »selbstbewußten Geist« mit der Vernunft als »vorhandener Wirklichkeit« versöhnt,[41] sieht Hegel in schöpferischer Produktivität, die sich so wie die Philosophie Fichtes nicht auf die objektive Wirklichkeit einlasse, eine »bloße[ ] Sehnsüchtigkeit des Gemütes«.[42] Eine Begeisterung, in der sich das Subjekt »aufspreizt«, heißt es in den erstmals 1817-18 gehaltenen *Vorlesungen über die Ästhetik,* sei eine schlechte Begeisterung. Damit das Kunstwerk aus der »schöpferischen Subjektivität« zur Wirklichkeit »herausgeboren« werden könne,[43] müsse hingegen die Subjektivität des Künstlers zurücktreten, um »von der Sache ganz erfüllt zu werden« und »ganz in der Sache gegenwärtig zu sein«.[44] Da die Phantasie als solche »leichtfertig« sei, müsse ihr »wache Besonnenheit des Verstandes, die Tiefe des Gemüts und der beseelenden Empfindung« zu Hilfe kommen[45] und zum Genie als Fähigkeit zur wahren Produktion des Kunstwerks gehöre »ein weitläufiges Studium, ein anhaltender Fleiß« und eine vielfach ausgebildete Fertigkeit.[46] Indem Hegel das Genie in das allgemeine Reich des Geistes überführt, verliert dieses seine ästhetische Besonderheit vollständig, und Genie wird

[40] TWA XIII, 199.
[41] TWA VII, 22 (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821).
[42] TWA XIII, 302.
[43] TWA XIII,536.
[44] TWA XIII, 552.
[45] TWA XIII, 541.
[46] TWA XIII, 547.

»ein ganz allgemeiner Ausdruck, welcher nicht nur in betreff auf Künstler, sondern ebensosehr von großen Feldherren und Königen als auch von den Heroen der Wissenschaft gebraucht wird.«[47]

– Und um zum Schluss zumindest anzudeuten, dass entgegen Hegels Selbstverständnis die Geschichte der produktiven Subjektivität als philosophischem Grundgedanken mit ihrer Aufhebung im objektiven Geist auch insofern nicht zu Ende ist, als es oftmals gerade Konzeptionen genialer Produktion sind, die in nachidealistischen Philosophiekonzeptionen gegen Hegels universalisierende Objektivität in Stellung gebracht werden,[48] sei auf die Rede von göttlichem Wahnsinn beim späten Schelling, auf die selbstkritische Gegenüberstellung von ästhetischem Genie und existentiellem Christentum bei Kierkegaard, auf Schopenhauers Kontemplation des »rein erkennenden Subjekts« oder auf das Konzept eines »dionysischen Genius« in Nietzsches *Geburt der Tragödie* hier wenigstens noch verwiesen.[49]

[47] TWA XIII, 363.

[48] Eine weiterführende Traditionslinie zeichnet z.B. Jerry S. Clegg, *On Genius. Affirmation and Denial from Schopenhauer to Wittgenstein*, New York, Wien, u.a. 1994, nach.

[49] Der vorliegende Text, der auf einen Vortrag zurückgeht, der im November 2009 auf einer Tagung zum Thema »Alterität und Devianz. Figuren des Anderen und Abwegigen in Literatur und Philosophie um 1800« an der Friedrich-Schiller-Universität Jena gehalten wurde, ist im Rahmen des Sonderforschungsbereichs 626 »Ästhetische Erfahrung im Zeichen der Entgrenzung der Künste« an der Freien Universität Berlin entstanden.

Philotheos **10** (2010) 205-215

Kendy M. Hess
College of the Holy Cross, Worcester, MA, USA

A House upon the Sand: Ethics and the Socially Constituted Individual in Recent Interpretations of Marx

In this article I explore the question of whether the "socially constituted individual" of communitarian, feminist, and conservative theory is an apt candidate for moral obligation. The ethics of Karl Marx provide a wonderful opportunity to explore just this question. According to Kain's recent interpretation, Marx began and ended his ethical career as a humanist, but the early Marx built his ethical theory around a more-or-less Aristotelian conception of human nature while the later Marx tried to build a similar theory around a conception in which "social relations" had replaced the Aristotelian essence. I conclude that his later efforts to construct a morality for the socially constituted individual failed, and for reasons that have significant implications for modern efforts to do the same.

Marx is widely taken to have begun his philosophical career as a humanist heavily influenced by Hegel and Aristotle, and his early conception of morality relied on an Aristotelian conception of essence (albeit with important modifications). Marx is also widely taken to have abandoned this conception of essence in the middle of his philosophical career, and along with it his interest in morality (see for example, Althusser 1969, 1970). Interest in the ethical implications of Marxism has grown since the 1960s, however, and several philosophers now claim that Marx was a humanist in the end and that his mature position contains the groundwork for a rich ethical theory.[1]

The early Marx built his ethical theory around a modified Aristotelian conception of essence – specifically, around a very particular theory about human nature. Philip Kain claims that the ethical theory of the later Marx was strikingly similar to the ethical theory of the early Marx, and that the primary difference between the two is that Marx replaced his earlier theory of human nature (grounded in essence) with a new theory of human nature (grounded in social relations). In this article I explore the question of whether "social relations" are competent to fill the role formerly filled by essence. For the most part, I take Kain's reading of Marx as it stands, setting aside the exegetical task of determining whether Marx in fact held the positions that Kain claims for him. The focus of the article is instead on the implications that follow for Marx's theory *if* he held such positions, and the article thus examines the implications that follow for *anyone* who holds the positions or makes the claims that Kain identifies. That is the primary motivation. I am especially interested in the latter application, we are beginning to see a veritable cottage industry in ethical and political theories for the socially constituted individual (*i.e.* communitarians like Sandel, Taylor, and Walzer; conserva-

[1] See, for example, Kamenka 1969 and 1972, Lukes 1985, and Kain 1988.

tives like Scruton; and feminists such as Jaggar, Butler, and Friedman; *see* discussion in Mackenzie and Stoljar 2000).

The first section discusses Marx's early theory of human essence (as adumbrated by Kain) and the role it played in his ethical theory. At this point the human essence was a modified Aristotelian essence: it defined what it was to be human and provided both an ideal of what a "perfect" human being would be and an imperative to attain that ideal. The second section discusses Marx's later theory of human essence as "the ensemble of social relations." While the early Marx recognized human beings as essentially social, the later claim that human beings are constituted by their social relations – that they *are* their social relations (in a certain way) – is importantly different. It is easy to misread this latter claim as either the trivial truth that human beings are heavily influenced by their surroundings or the somewhat incoherent metaphysical claim that human beings are somehow "made up of" social relations, but Marx's claim is more subtle and interesting than either of these options. It poses certain problems for his ethical theory, though, and in fact poses problems for anyone who wants to build an ethical theory on this basis. I explore those problems in the third section. In general, I conclude that where human nature is seen as socially constituted, as in Marx and the communitarian, conservative, and feminist philosophers influenced by him, human nature will not be competent to ground or guide an attractive theory of morality. It yields neither a *telos*[2] to pursue nor an imperative to pursue it, and the quasi-existentialist possibility that remains is unlikely to be attractive to Marx or to anyone drawn to his later vision of human nature.

Early Essentialism

According to Kain, the early Marx defined human nature in Aristotelian terms, by reference to an articulated essence that defined what it was to be human. It is important for Marx's theory that the essence be articulated. If the essence exists but is amorphous or indeterminate then it will provide no guide for our actions, and a moral theory that fails to make or support claims about what we ought to do is hardly worthy of the name. Fortunately, part of what Marx inherits with his Aristotelian conception of essence is a *telos*: an end to be achieved and (thus) an imperative to achieve it.

This early, essentialist conception of human nature relies heavily on Aristotle but includes some important modifications. According to Aristotle, the goal of human life is to flourish and the way to flourish is to live rationally and virtuously; in this way individuals realized the ideal implicit in the *telos*, to a greater or lesser extent. However, rationality and virtue in themselves are not sufficient: humans must also possess other goods such as friends, power, and the opportunity to practice the various virtues. In short, human beings need a community. Thus, for Aristotle, human beings were essentially social in that all human beings need to be members of society in order to flourish, *i.e.* in order to fully realize the ideal of human existence in themselves.

The early Marx accepted both the essentialist framework and the basic picture of human beings as sharing uniformly in a universal essence which was realized to varying degrees of perfection in different individuals. His primary modification to the Aris-

[2] There *is* a kind of *telos* in the later Marx, but it is a social/historical *telos* rather than a personal/natural *telos*, and it does not speak to the individual agent. I discuss this further at [p.12/n.10].

totelian model at this point was to place a greater emphasis on the need for society, to emphasize that it was a need for a certain *kind* of society (one very different from the one Aristotle proposed), and to claim that the human need for society *developed over time*. This last was central to his early conception of the human essence as fluid, as something that was itself progressing toward a natural *telos*. The essence was still universal, however, a "species essence". It is not the individual human being whose essence develops over time. Rather, the individual develops by making progress toward realizing the universal essence in herself, but the essence that she is attempting to a realize is itself developing over historical time; children are (hopefully) working to realize a different essence than their parents, but siblings are working to realize the same essence.[3]

Reason and freedom were crucial aspects of that universal essence. It is our rationality that both makes our freedom possible and tells us what we need to do with it; said another way, it is our rationality that allows us to discover the essence of a thing and understand what is possible for it. From there,

> [w]ith human beings, reason can then seek to realize these possibilities. But why ought reason to seek this end? Why should it value such a goal? Reason must do so to realize itself. It too is a part of nature and has an essence to realize…. Reason aims at its realization because of its nature. But this aim is not impressed on it from outside, nor is its aim imminent but unconscious. Because of its particular nature, reason can achieve its realization only in a particular way – *consciously* and freely. Here we can say legitimately that reason *ought* to realize itself, because it can realize itself only acting consciously and freely, and yet we also can say that it is its nature to do so. (Kain 30-31)

It is because we are, as human beings, essentially rational and free that we are even capable of realizing ourselves in the consciously directed way that Marx had in mind, and of creating the kinds of societies that are conducive to this kind of self-realization.

And we must have a certain kind of society, or it will not be possible for individuals to either realize the human essence in their own lives *or* to contribute to the progression of the human essence. "For Marx, essence is realized, and thus morality is possible, only in a consciously organized community…. [T]o realize one's essence requires that this essence be grasped consciously and that one should set about transforming existence accordingly. The same applies at the social level" (Kain 51, 53). Smith and Hegel argue for a kind of "invisible hand" approach, but Marx rejects this:

> Humans must interact socially in order to produce, distribute products, and develop…. If this interaction is co-operative, consciously controlled, and purposively directed, the society (*Gesellschaft*) is transformed into a community (*Gemeinschaft*). Conscious, co-operative, and purposive control of social interaction produces community…. To realize fully the human essence, social interaction must be understood consciously and directed

[3] With this account I am glossing over a rather obvious complication. According to Marx's account, the human essence progresses *as a result of* the strivings of individual human beings. Individuals develop by satisfying needs and, in the process of satisfying existing needs, develop new needs which then require satisfaction. "Marx's ideal is a human being rich in needs. He wants the development of as wide a range of needs and powers, especially higher needs and powers, as possible, the qualitative development of each need, and, of course, their satisfaction" (Kain 60). As the needs requiring satisfaction grow richer and higher, the universal human essence progresses. What this account fails to address is the possibility – or likelihood – that individual human beings will develop in incompatible directions and thus thwart the "progression" of the human essence. Unless the *telos* is already implicit in the essence, the actions of individual human beings are unlikely to provide it.

> purposively. Society must be transformed consciously. In short, human interaction must be communal if existence is to accord with essence. (Kain 55)

Thus the early Marx conceived of human nature in terms of a universal human essence ("species essence") possessed by each individual and realized to varying degrees in different individuals. Despite its universality, this essence develops over time as a result of the actions of individual human beings. Given this conception of human nature, the moral imperative of the early Marx (borrowed from Aristotle) was to fully realize that essence in one's own life and contribute to the proper development of that essence across the species.

The pattern of the claim should be familiar (from Aristotle) and the modifications introduced by Marx fit in smoothly:

(1) To be human is to partake in, embody, or instantiate a certain essence.
(2) To be human is also, therefore, to be subject to an imperative to fully realize this essence in oneself – to wholly embody or instantiate the essence in oneself, which is equivalent to perfecting oneself.
(3) According to Marx (per Kain), the human essence is rational, social, and develops *in response to the successive satisfaction of our needs*.
(4) According to Marx, each of us has a (moral) obligation to act in ways that will develop our capacities and opportunities for rational thought and action, for social (communal) existence, and for an ever richer and higher array of needs.

For the early Marx, then, the universal human essence ensures that every human being has both the capacity for moral behaviour and the imperative to pursue it.

> Marx's concept of essence makes possible the transition from fact to value. Much as for Aristotle, discovering the essence of a thing is to discover what it is in fact and this tells us what particular individuals of that species can become. It allows us to identify the range of possible development and the fullest development of the thing in a factual way." (Kain 30)

Reason alone simply tells us "what particular individuals of that species can become" – it tells us nothing of what they *should* become. It is the value-laden *telos* that tells us which of the many possibilities should be realized – what counts as higher and lower, what as progress and what as regress. The *telos* provided by the Aristotelian essence tells each of us how to choose among the various possibilities identified by our reason, and why to make the choices we do. For Marx, it also ensures that the perfection of each individual will move her along a converging trajectory, and that the human essence will thus coalesce into a coherent whole rather than radiating outward into chaos.

Self as Social Relations

But the later Marx abandons this Aristotelian conception of essence at the root of human nature. Instead he moves to a conception of the human nature as individualized and socially constituted, prefigured by his early claim that "the human essence is … in its reality … the ensemble of social relations" (from the Sixth Thesis on Feuerbach).[4] The claim appears in contemporary literature as the claim that the individual is "so-

[4] Though Kain emphasizes the shift away from the early essentialist conception, he does not really discuss the later conception, so I have looked elsewhere for interpretations of the claim in the Sixth Thesis. While Kain is emphatic that moving away from the essentialist conception was an important step in developing the groundwork for the later ethics, it is not entirely clear what conception of human nature Kain thinks has filled the gap; his discussion focuses on the morality and gives short shrift to the question of the human nature underlying it.

cially constituted."[5] Marx's later position that the human essence is "the ensemble of social relations" is importantly different from his earlier position that the human essence is "social". The earlier position simply claimed that human beings need to engage in certain kinds of social interactions in order to flourish (or to exist at all *qua* human), while the later position claims that human beings are actually constituted by their social relations – that they *are* their social relations in a certain way. I will explain.

A survey of the literature (including communitarians and feminists who rely on the socially constituted individual as well as more explicitly Marxist writers) makes it clear that there is little or no consensus on the precise meaning of this intriguing claim. As several writers unsympathetic to the claim have noted, the claim seems to reduce to one of two unattractive possibilities: either the trivial truth that individual human beings are heavily influenced by the social environments in which they live or the somewhat incoherent metaphysical claim that human beings are somehow "made up of" social relations (see discussions in Bakhurst 7-13; Carse 189-94; Goodin 538-46, 551).[6] However, there is a more palatable option in the middle which seems likely to be closer to what Marx had in mind.

Remember that in the Hegelian tradition in which Marx worked, "is" need not denote the analytic relation of identity. "'Is', in the logic of Hegel, is inseparable from *becoming*…. A person cannot simply be, all the time he is *becoming*…. The idea of Being as transformation (the 'is' of transformation), as a focusing in the individual from which the irreducible emerges, is a crucial notion" (Bibler, in Bakhurst 33-35).[7] Following out the implications of this basic insight, the Soviet philosophers Mikhailov, Bibler, and Davydov reach an agreement about the ultimate meaning of Marx's claim:

> [Mikhailov]: "… the most important consideration is the interpretation of the human essence as a *contradiction*: as a contradiction lying at the basis of the process of human life-activity…. [This] contradiction will be – in its unfolding, its evolution, and in the process of its solution – the coming into being of the Marxist thesis that, in its reality, the human essence is not an abstract thing present in each individual, but the ensemble of social relations."
> [Bibler]: "Just as the essence of these relations is the individual."
> [Mikhailov]: "Quite so."
> [Davydov]: "Besides the individual there is nothing at all."
> [Mikhailov]: "Nothing at all. It is only in the individual that the whole thing exists. So here we are all of one voice." (Bakhurst 54)

The position attributed to Marx in this dialogue avoids the reduction to triviality or incoherence by focussing on human nature as essentially fluid, as something that not only *is* always becoming but is *essentially* always becoming. On this reading, the human essence *is to become*, to develop over time. It is not the essence that is developing; the essence is *to* develop. This idea is hinted at in the early, essentialist position

---

[5] This involves an odd leap that no one seems to object to. Marx said that the *human essence* is the ensemble of social relations, and contemporary philosophers (Marxist and otherwise) take this as equivalent to the claim that the *concrete individual* is the ensemble of social relations. I see no justification for this equivalency.

[6] As the Soviet philosopher Bibler points out, society itself is also "the ensemble of social relations"; this yields the unfortunate result that (1) society is the ensemble of social relations, (2) the individual is the ensemble of social relations, (3) ∴ the individual is (identical to) society. (Bakhurst 17)

[7] Bakhurst 1995 is a transcription of a 1982 debate among Soviet philosophers F. T. Mikhailov, V. S. Bibler, V. A. Lektorsky, and V. V. Davydov regarding the interpretation of Marx's claim in the Sixth Thesis. Citations to Bakhurst will thus include a reference to the philosopher speaking.

sketched in the first section of this article, but as presented here it includes three significant extensions that make this position importantly different from the early one.

Again, according to the early position there was a universal human essence present in each individual that collectively developed over time as a result of individual efforts to meet needs, with those efforts necessarily taking place in a social setting. For the later position, first, there is a difference between "an essence that develops" and "a being that essentially develops". The early Marx held the former position, claiming that there was a single universal human essence which developed over time. It was the essence that developed, albeit as a result of the actions of individuals striving to satisfy needs and instantiate the human ideal. It is true, as a matter of "scientific" fact, that all humans develop over time, and this is part of what makes them human; in this sense, it is part of the human "essence" to develop, but there is no essence that exists independently of all these individually developing human beings.

While Marx continues to discuss "essences" in his later works, by then he is talking about a very different thing:

> The concept of essence which we find in *Capital* and the *Grundrisse* differs radically from the concept of essence found in 1844. In 1844, the essence of a thing was its inner reality, its truth, and this inner metaphysical essence had to be realized so that existence corresponded to essence. (Kain 181)

In the later works, however, one discovers "essences" by purely empirical means. Marx's method involves four principles:

> (1) One begins not with an empirical and historical study of society, but with abstract categories reached by analysis. (2) As these categories are transformed through history, they become more abstract and general, and they increasingly become subordinate to a complex economic structure. (3) When one has discovered the interconnection of categories in modern society and worked them into a paradigm, only then does it become possible to gain a clear empirical understanding of modern society and also a clear understanding of past societies. (4) This categorial structure grasps the essence of things behind surface appearance. (Kain 146)

Again,

> Essences allow us to grasp a fact about social reality…. They arise out of social processes and will disappear when these disappear. They allow us to grasp social reality as it is and appears to science as long as that social reality lasts…. They are accurate reflections of reality gained only by science. (Kain 182).

These two different conceptions of an "essence" track Onora O'Neill's distinction between "ideals" and "abstractions" (38-44). An ideal describes something the way it *ought* to be – its "inner reality" that "has to be realized" – while an abstraction describes part (but not all) of the way something is and "brackets away" the rest of it as irrelevant. The claim that humans *are* rational and autonomous is an idealization; it takes something that *ought* (ideally) to be the case and states that it *is* the case, in some way or another. The claim that humans are self-interested is an abstraction; it takes something that is true and "brackets away" the rest of the truth about what humans are like. In the case at hand, Marx's early emphasis on rationality and freedom was equally a claim about how we are *and* how we ought to be. Marx's later emphasis on our nature as the product of individual experience pulls out the universal truths and dismisses ("brackets away") all the individual desires and commitments to establish a "human essence". In short, the later Marxist "essence" is merely an abstraction. The universal, value-laden Aristotelian essence is gone, leaving behind only an abstraction with no

independent force or existence of its own. [8]

Second, the later position focuses on the individual as the *source* of the human essence – not a simple repository or instantiation of some universal essence but itself the foundation and source of that essence. Even in his early position Marx assigned a more active role for the individual human being than the Aristotelian tradition allows. For Aristotle[9], the essence is sempiternal and completely unchanging; it cannot be affected by anything, much less the paltry actions of individual men and women. The early Marx had already begun moving away from this position, claiming that individual human beings actively shaped this metaphysical essence, carrying it along towards its natural end by their efforts. The later Marx went even further, claiming that there is no true human "essence" at all. Instead there is simply a truth (at a time) about what human beings are like – a contingent fact made true by the actions and values of existing human beings. Again, the universal, Aristotelian essence is gone, leaving behind only an abstraction with no independent force or existence of its own.

Third, the early Marx (with Aristotle) recognized that human beings require a social setting, that the instantiation of the human essence and the satisfaction of its needs require interaction with other human beings. He (they) also recognized that to *fully* realize the human essence he described would require certain kinds of interactions in a certain kind of society (though again, very different kinds of society). For both, however, "society" was inert, necessary for human development but little more than the stage on which the drama of instantiation and progress played itself out. The later Marx saw "society" or "the ensemble of social relations" as an active participant in the development of the individual human beings who had become the source of the human essence. "Society" here is *more* than the sum of its individual members; it is a third actor in every interaction, a kind of agent that adds its own bits to the creation and development of the individual. The individual contributes to the development of the agent "society" when she projects herself outward into the world (social and otherwise), objectifying her essence in the external world where it acts and reacts with other objectified essences. These interactions shape the essence of the individual, who then objectifies the altered essence and takes it back into herself, and so on, and so on – a continuous loop of action and reaction in which the "ensemble of social relations" plays an active role in shaping the essence of the individual participating in it.

In all these ways, Marx moved away from his early essentialism to a distinctively Marxist vision of a thoroughly material human nature. "Human nature" is nothing more (nor less) than the sum total of all human needs, values, and activities, developed through social interaction, *as each of those things is crystallized in individual human beings*. The early essence picked out a set of capacities necessarily present in every human being together with the imperative that every human being develop those capacities in one specific direction – toward the natural *telos* of the individual and thus toward the natural *telos* of the species. The later "essence" is simply an inert abstrac-

[8] I realize that Marx says in the Sixth Thesis that "the human essence is no abstraction inherent in each single individual." However, the "abstraction" being rejected here seems to be the process of isolating a certain property, feature, or capacity from its context and then reifying it in isolation – in short, making it into a Platonic or Aristotelian kind of essence. This is Marx explicitly rejecting his earlier reliance on exactly such essences, or "abstractions."

[9] This is of course a robustly realist reading of Aristotle. Conceptualist and nominalist interpretations would be much closer to the position Kain ascribes to Marx.

tion – it is the sum total of what is true of all human beings and thus present in each (at a time). This naturalizes his metaphysics and allows him to avoid traditional difficulties plaguing the Aristotelian approach, but it raises new problems. Most particularly, for the purposes of this article, it seems that he has lost his moral imperative. Or so I will argue in the next section.

Some Big Boots to Fill

As discussed in the last section, the later Marx has abandoned the metaphysical trappings of his early essentialism. There is no longer a true "human essence" in the sense of a *telos*-bearing metaphysical entity that defines and sets a goal for each human person. Instead we have the self-creating individual reacting to and shaping her society while in turn being shaped by it – descriptively accurate, no doubt, but seemingly lacking an imperative. This later "essence" is all fact and no force. In this section I discuss the normative implications of the loss of the natural *telos* and consider Kain's suggestion that Marx has still managed to incorporate value, and thus normativity, into his later conception of human nature – essentially, that he has replaced the *telos*. I conclude that the effort fails.

In the early, essentialist system the *telos* provided the normative force. In one uniquely Aristotelian entity it combined both a description of what it was to be fully and ideally human (at a given time, for Marx) and a demand that possessors of the essence strive to attain that ideal. Further, in Marx's system, each individual's efforts to achieve their own *telos* would move the species along towards its own natural end. For the early Marx, to be human was to have the capacity to attain the ideal of one's time (through individual effort and interactions with others). To be human was also to have the obligation to work to realize that ideal in one's own life and, in doing so, to participate in the progression of the species towards the realization of *its* ultimate ideal. In the later system, however, the natural *telos* is gone. The "human essence" is simply an abstraction, purely descriptive and without normative force, lacking either a goal or an imperative to achieve it. While the later Marx replaced (or tried to replace) this natural *telos* with a historical one[10] – an end toward which society tends, through the operation of social forces on human members – this does not solve the problem. The historical *telos* is for *society*, not for the individual members of society, and the historical *telos* thus fails to replace the natural Aristotelian *telos* as setting a standard for individual excellence and action.

Look again at "the human essence" as described in the last section. To make a claim about it is to make a claim whose truth is entirely contingent upon empirical fact with no more (or less) weight than observations such as "young people like sweets." Such claims are generally true, but inert. They posit no ideal and make no demand, nor do more interesting abstractions do any better: "people are shaped by their societies", "people need society to thrive", "people create themselves through their own choices", etc. Again, these are all true, but no normative claim follows from such observations without some kind of additional moral imperative which would need to be introduced and justified. Kain suggests that Marx managed to do so.

Kain acknowledges that "in part at least, Marx's approach to ethics is descriptive and empirical. Values are to be treated as facts" (Kain 187). He claims, however, that

[10] Thanks to Jeffrey Bernstein for this point.

Marx's approach can still yield prescriptions – that there is a normative force lurking in all the abstractions. "An empirical and descriptive approach to ethics is not incompatible with a teleological approach" (Kain 193). There seem to be three ways to inject normativity into Marx's otherwise inert scheme: (1) by explicit appeal to a normative force distinct from human nature, like Kant's appeal to rationality or the religious appeal to divine command; (2) by claiming that there is no need for additional normative force, that people will be led to fulfill their duties by other means; and (3) by incorporating normative force *into* the abstraction *from* its human base. Kain does not discuss the first option so I will not pursue it here, but he mentions both of the latter options.

With regard to the second option, Kain suggests that

> We must explain then how values arise from facts – how the ideals of communist society arise from material conditions…. What drives us to transform present day society and to realize socialism are the needs generated by the existing mode of production – basic needs concerned with obtaining the necessities of life. But in the process of changing society, individuals and their needs are also transformed…. The teleological goal of communist society, its ideal, would arise from and come to be felt as needs. Thus, as needs are transformed and higher needs realized, the shift to teleology, to the ideal of realizing individuals as ends in themselves, would be a natural development…. This would be a development which could be studied in a purely descriptive and empirical fashion, and for Marx the scientist must study it in this fashion. But at the same time this development would involve the emergence of an ideal, and an ideal which itself would come to play a role in regulating the very development involved. (Kain 193, 195)

Relying again on Marx's emphasis on the role of needs, Kain suggests that individuals will be driven by their own needs (and their own perceptions of their own needs) toward the activities that will lead to the realization of the right kind of people and the right kind of society. He doesn't need a natural imperative because he has a historical mechanism. Appropriately enough, according to Kain, there is a *telos* of a kind implicit in the working-out of this mechanism in much the same way that there is a coherent "human nature" implicit in the daily existence of ordinary men and women: "the highest end, for Marx, is the full realization of individuals as ends in themselves", and again, "as higher needs develop, the realization of individuals as ends in themselves would be felt as a *need*. It seems to me that this is still Marx's view in the later writings" (Kain 188, 194). This is really a rather ingenious solution, but it fails by the very fact that there is a "right kind of people" living in a "right kind of society." This approach explains how we would arrive at the right place, but fails to justify the claim that it is somehow "right." Even if Marx were correct that we would inevitably arrive at a certain social arrangement, this hardly establishes a normative obligation to achieve that arrangement. Inevitability does not yield an imperative; if anything, it suggests that the individual's choices do not matter at all.

With regard to the third option, Kain notes that

> since values and needs would obviously play a part in constituting culture, as we internalize this culture, our essence would be formed by the values and needs. Values then would be embedded in our essence. Facts and values would interpenetrate here, too. So again, when we study the human essence so as to formulate universal moral laws, we would not be deducing moral conclusions from non-moral premises. (Kain 31)[11]

[11] Kain is discussing this phenomenon with reference to the early Marx, but there is no reason the same mechanism would not be in play in the later Marx as well; if anything, it seems to fit better in the later framework.

Here, since all *people* have wants and values, and the human "essence" includes everything that is true of all people, then the essence of human nature is already a value-laden thing. Like a *telos*, this abstracted essence is not merely descriptive but carries its own normative force (albeit a derivative force). This is the best effort of the three mentioned here, but the problems should be immediately apparent. First, the values adopted from a culture are wholly contingent; there is nothing to guarantee that they are "the right" values or even "good" values, and there is no filter or threshold to screen unwanted values from the mix. Second, again, the very fact that Marx's scheme would need to recognize certain values as "right" or "good" or at least "better" demonstrates that there is a value or a standard in play that is not acknowledged by this account of "value derived from the people as they are." Third, the *telos* in the early ethics provided more than just raw normative force; it provided an ideal to strive for, at the individual level, and a goal to work toward at the species level. Simply totaling or averaging or somehow amassing the wildly varied wants and values of all people is unlikely – to say the least – to converge on any coherent ideal or goal. Even limiting oneself to only those wants and values universally shared, as would be appropriate for an abstraction, is unlikely to yield a robust ideal or goal; in fact, it seems just as likely to yield something Marx would consider an anti-hero as a hero.

Conclusion

There has been a great deal of contemporary work in ethics and political theory that attempts to build on the conception of the socially constituted individual. Proponents claim both that theories of social constitution bring us closer to the truth about human nature, and that they provide a more apt framework within which to understand our moral and political obligations. I find many of their suggestions both plausible and appealing. However, I am concerned that we have lost something in the shift away from more "essentialist" conceptions of human nature, and I'm afraid that what we've lost is the ability to justify moral demands. The socially constituted individual is certainly competent to perform recognizably moral actions – refraining from harm, helping others – but it's not clear to me that there is any reason why she *should*.

In this article I have suggested that contrasting Marx's early humanism with his later humanism (per Kain's interpretation) helps us to understand what we've lost. Specifically, we have lost the natural, personal *telos* – the ideal toward which every individual person's capacities are necessarily aimed, and toward which every individual person's actions ought therefore to tend. Understanding persons as "socially constituted" suggests that there is nothing more to being human than just … being human, being the way people are (now). This not only robs us of the natural *telos* of Aristotle but, it seems, of the very *possibility* of a *telos*. Once the essence of humanity is to be exactly whatever it is, there is no longer room to speak forcefully of what humanity *ought* necessarily to be. The historical *telos* does nothing to fill this void, as noted above.

I mentioned in the introduction that there is still a quasi-existentialist possibility that is unlikely to be attractive to Marx or to anyone drawn to his later vision of human nature. The possibility is this: given that human beings are essentially whatever they are, they ought to … be whatever they are, to the best of their ability. This has echoes of a Sartrean imperative to authenticity, which makes a kind of sense. However, as I said, this is unlikely to be an attractive option for the feminists and communitarians

most drawn to the socially constituted individual. As much or more than anyone, these philosophers want to make strong moral claims. I fear their metaphysics may rob all of us of the possibility of doing so.

Works Consulted

Althusser, Louis. 1969. *For Marx*. Trans. Ben Brewster. London: Allen Lane.
Althusser, Louis. 1970. *Reading Capital*. Trans. Ben Brewster. Paris: Librairie François Maspero.
Bakhurst, David. 1995. "Social Being and the Human Essence: An Unresolved Issue in Soviet Philosophy." *Studies in East European Thought* 47: 3-60.
Brenkert, George G. 1983. *Marx's Ethics of Freedom*. London: Routledge & Keegan Paul.
Carse, Alisa L. 1994. "The Liberal Individual: A Metaphysical or Moral Embarrassment?" *Nous* 28(2): 184-209.
Goodin, Robert E. 1998. "Communities of Enlightenment." *British Journal of Political Science* 28(3): 531-558.
Jal, Murzban. 1998. "The Question of the Human Essence in the Works of Karl Marx." *Indian Philosophical Quarterly* 25(3): 327-339.
Kain, Philip J. 1988. *Marx and Ethics.* Oxford: Clarendon Press.
Kamenka, Eugene. 1969. *Marxism and Ethics*. London: Macmillan.
Kamenka, Eugene. 1972. *The Ethical Foundations of Marxism*. London: Routledge & Keegan Paul.
Lindsay, Peter. 2002. "The 'Disembodied Self' in Political Theory: The Communitarians, Macpherson and Marx." *Philosophy and Social Criticism* 28(2): 191-211.
Lukes, Steven. 1985. *Marxism and Morality*. Oxford: Clarendon Press.
O'Neill, Onora. 1996. *Towards Justice and Virtue: A Constructive Account of Practical Reasoning*. Cambridge: Cambridge University Press.
Mackenzie, Catriona and Natalie Stoljar, eds.. 2000. *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*. New York: Oxford University Press.
Schatzki, Theodore R. 1988. "The Nature of Social Reality." *Philosophy and Phenomenological Research* 49(2): 239-260.
Sher, George. 1989. "Three Grades of Social Involvement" *Philosophy and Public Affairs* 18(2): 133-157.
Stevenson, Leslie and David L. Haberman. 1998. *Ten Theories of Human Nature*. New York: Oxford Press.
Wilde, Lawrence. 1998. *Ethical Marxism and its Radical Critics*. New York: St. Martin's Press.
Wilde, Lawrence. (ed). 2001. *Marxism's Ethical Thinkers*. New York, NY: Palgrave

Philotheos **10** (2010) 216-222

Татьяна Григорьевна Человенко
Орловский государственный университет, Орел, Россия

Русская религиозная философия: некоторые особенности феноменологической рефлексии

В истории западноевропейской и отечественной философии тема объективации религиозного опыта является едва ли не самой дискуссионной. С самого начала формирования научно-философской традиции изучения религии важным был и остаётся вопрос: кто же является подлинным субъектом религиозной мысли – только человек или человек и *открывающееся ему Другое*? Это стало основанием для теоретико-методологических дискуссий западноевропейской и русской религиозной философии, но это вопрошание явилось и их общим рефлексивным пространством. Выясняется, что возникающие здесь проблемы первофеномена религиозного, первоисточника религиозного опыта нельзя рассматривать вне вопроса о существе опыта вообще, поскольку именно здесь самым парадоксальным образом поднимаются проблемы соотношения между понимаемым «смыслом» и сверхсмысленным «переживанием», между «словом» и «событием», некоторым образом свойственным любому опыту.

В западноевропейской научно-философской традиции принято усматривать основу религии в особой способности ума или предрасположенности, которая независимо от чувства и разума, а иногда даже вопреки им даёт возможность человеку постигать Бесконечное под различными именами и в разнообразных формах. Эту способность М. Мюллер, один из основоположников научного изучения религии, называет Vernunft, т. е. способностью верить, воспринимать Бесконечное[1], «способностью постижения Бесконечного». Мюллер говорит о её абстрактно-универсальном характере, который присущ различным областям, о её независимости от чувства и разума, но обладающей способностью победить и разум, и чувство. Русская философия не соглашалась с отвлечённо-рассудочным пониманием религии и её познания и ставила вопрос о предельном обосновании религиозных знаний и знаний о религии, для чего уделяла основное внимание *личному восприятию* воздействия Бога на человеческую жизнь, т. е. *религиозному опыту*, который она рассматривала как факт, не менее достоверный, чем воздействие внешнего, физического мира.

С тех пор как западноевропейская мысль стала тесно связываться с судьбами рационалистической мысли, она традиционно искала достоверного знания о религии, чему немало послужили идеи Канта, решительно отрицавшего способность человеческого разума выходить за пределы конечного и приближаться к

[1] Muller M. Lectures on the science of language. Vol. II. P. 625-632.

Бесконечному. Утвердив в своих правах рациональное, Кант «закрыл ворота, через которые древние пристально вглядывались в Бесконечное, но, вопреки себе, в «Критике практического разума» он отворил боковую дверь, через которую впустил чувство долга и вместе с ним ощущение Божественного. Это всегда, - продолжает Мюллер, - казалось мне уязвимым пунктом философии Канта; *если философия должна объяснять то, что есть, а не то, что должно быть, то не будет и не может быть покоя до тех пор, пока мы не признаем в человеке третьей способности, которую я называю способностью постижения Бесконечного*» (курсив – Т. Ч.)[2].

Все вышеобозначенные трудности сфокусировались в феноменологическом подходе к изучению религии, который в качестве её основания рассматривал особое религиозное чувство, а целеполагание ориентировал на понимание религии и выяснение сущности путём рефлексии её проявлений. Феноменологические концепции Р. Отто, Ф. Хайлера, Г. ван дер Леува, Г. Виденгрена, Й. Ваха, К. Гольдаммера, Г. Меншинга, М. Элиаде и др. не смогли сформулировать категорию «святое» как универсальную, хотя предлагали интересные её интерпретации в качестве инвариантной структуры религиозного сознания. Они столкнулись с субстанциональной необъективируемостью идеи святого в рамках философско-религиоведческого дискурса. Это показало, с одной стороны, что по отношению к религии формально-логическая дефиниция через указание рода и видового отличия не даёт желаемых научных результатов. Но в тоже время актуализировала исследования содержания понятия религии, где имеются компоненты, фиксирующие её наиболее глубинные, фундаментальные качества, высвечивающиеся в сущем, в существовании, в бытовании, раскрываемые на философском уровне.

Мы считаем, что ответить на трансцендентальный вопрос «Как возможна религия?» невозможно без прояснения конкретных форм религии, объективной реальности религиозного опыта. Другое дело, что истолкование и обоснование религиозного опыта всегда оказывается включённым в различный теоретический и мировоззренческий контекст, где, так или иначе, проблематизируется связь ценностного и когнитивного моментов, а это значит вновь и вновь обостряется старая тема соотношения веры и разума. Господствующая сегодня в философии религии кантовская парадигма когнитивного отношения к религиозному опыту есть выражение протестантской традиции, которая слишком резко противопоставляла разум и веру, и, соответственно, рациональный и ценностный момент в познании, что привело к немалым затруднениям как теоретического, так и практически-жизненного характера. Но истоки кантовского стремления к апофатическому определению трансцендентного начала надо искать в западно-христианском апофатизме сущности, который абсолютизирует индивидуальное мышление.

Нам представляется, что многие из этих затруднений могут быть преодолены путём обращения к онтологическому единству бытия и блага, которое было утрачено европейской мыслью эпохи модерна, что и привело в конце XIX-XX вв. к трагической коллизии знания и веры. Это единство, на наш взгляд, присутствует в апофатизме личности, реализовать которое возможно в экзистенциально-

[2] Мюллер М. Введение в науку о религии. Москва. 2002. С. 21-22.

феноменологическом дискурсе[3]. Здесь вполне оправдано наше обращение к энергийно-персоналистическому дискурсу православной теологии, где исихастский опыт сближается с феноменологическим, если последний понимается как «пережитой опыт». Подчёркнутая субъектность, объединяющая один и другой вид опыта, вызывает всё больший интерес постнеклассической эпистемологии[4], современной философии сознания. Она же является перспективным направлением исследований и для философии религии.

Русская религиозная философия даёт нам пример новых рефлексивных структур, где религия и религиозный опыт осмысливаются как многогранный феномен жизненного мира. Для этого используется деструкция общепринятых представлений, деструкция «мирского, выдающего себя за священное». Эта деструкция может протекать в форме переживания реально священного, т. е. может стать своеобразным религиозным опытом в самом себе содержащем требование перехода от отрицания к утверждению[5], которое может принять форму концепции, неизменно сохраняя при этом связь с событием религиозного обращения[6].

Философско-феноменологическая рефлексия может оставаться конфессионально-определённой, если включает в себя рациональное обоснование этой определённости, аппелирующее к тому или иному субстрату общезначимости, будь то «самоочевидная истинность», «феноменологическая очевидность», «здравый смысл» или что-нибудь иное, преодолевающее в дискуссии альтернативные точки зрения. Здесь открываются огромные перспективы для философско-феноменологических исследований интерсубъективного опыта и опыта единств жизненного мира. Эту тональность, например, мы видим уже в философско-богословском дискурсе славянофилов. Они в качестве предмета интенции выдвинули Божественную личность, непосредственно данную сознанию. Осуществить эту интенцию, настаивали они, по силам только цельному человеку, и только в меру реализованности в нём личностного начала.

Здесь явно прослеживается влияние учения св. Григория Паламы о различении сущности и энергии в Боге, а создаваемая славянофилами антропология, философски эксплицирует те представления о человеке, который нёс в себе православный опыт. Можно сказать, что учение св. Григория представляет собой богословскую интерпретацию того же самого опыта, философское обобщение которого намечается славянофилами.

Гносеологические размышления изначально помещаются русскими религиозными мыслителями в горизонт бытийных модусов жизненного мира, в его социально-историческое, экзистенциальное и личностное измерения, а не в абстрактное противостояние разумного существа (субъекта) абстрактному образу мира (объекту) в так называемом «познавательном» субъект-объектном отношении[7].

---

[3] См. подробнее: Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос. Москва: РОССПЭН. 2005.

[4] О концепте «молчаливого знания» см. : Аршинов В. И. Личностное знание М. Полани как позиция синеогетики // Субъект. Познание. Деятельность. Москва. 2002. С. 661-663.

[5] См. «Крушение кумиров» и «Свет во тьме» С. Франка, а также ранние произведения Л. Шестова.

[6] О значении религиозного обращения для философской рефлексии религиозного опыта см. : Антонов К. М. Философия И. В. Киреевского: антропологический аспект. Москва. 2006.

[7] У Киреевского, например, мы находим **идеальный тип религиозного человека**, который есть человек традиции, гностик, вокруг которого формируется традиция в своём человеческом аспекте, в том числе, в познавательном аспекте соотношения веры и разума. Отсюда **структуру религиозной**

Для дискурса русской религиозной философии вообще характерен отказ от объективистской объяснительной установки, как она рассматривалась в классической науке. Реальное бытие сознания не может реализовываться вне активной церковно-религиозной жизни. Поэтому их философско-богословский дискурс пронизан глубоким жизненным и личностным смыслом, а личностные и жизненные переживания служат источником экзистенциальных оснований концепции богословского знания и идентификации его религиозного опыта.

Если понимать феноменологию как описание опыта человеческой субъективности, то в любом религиозном феномене можно обнаружить имманентное переживаемое содержание. Но реализоваться в области переживаний, сопровождающих объективно осуществлённое самосознание, по условиям кантовской философии невозможно. Это оказалось возможным благодаря феноменологическому пониманию «жизненного мира» как пласта опыта, предшествующего субъект-объектным отношениям, который есть допредикативный опыт («живое знание», как говорят русские философы). Феноменологическим фактом является не только интенция, которая активно изучалась в схоластике, но и акт её полагания из некоей сферы бесконечных возможностей, т. н. трансцендентальное предчувствие[8]. Эта потенция возможных интенциональных полаганий является первоосновой воли и метафизически обозначается как сущность. Но её можно рассматривать феноменологически, как переживание, явленное в человеческой субъективности. *При этом само понятие сущности можно истолковывать не метафизически как субстанцию, а феноменологически – как явленную в переживании бесконечную потенцию воли, что мы находим в русской религиозной философии.*

Таким образом, ставя вопрос о предельном обосновании религиозного знания и знания о религии, русские философы обращались к вере как функции воли, используя внепонятийное обращение к Богу. Это явилось сильной стороной русской философии и помогло ей избежать многих теоретических проблем, с которыми гегелевская философия, тоже критиковавшая Канта за рассудочность, не справилась. Русская философия также обращается к понятию рассудка, но не путём изменения «метода» с аналитического на диалектический, а *путём более фундаментального превращения всего дискурсивного порядка философии, придания ему «новых начал», пытаясь область рассудка объять «цельным разумом», чтобы управлять и направлять его к принципиально иным экзистенциальным целям.*

Как известно, экзистенциалистское философствование и в европейской философской традиции трансформировало классическое понимание человеческого феномена, превратив его из сознания в существование. Русская философия в этой же традиции выработала свой подход к постижению религии как феномена «жизненного мира», радикально пересмотрев такие базовые религиозные понятия как «откровение» и «вера»[9]. Она стала понимать их как сущностные характеристики базового допредикативного опыта, как условия возможности не только

традиции он видит следующей: личность – община (монастырь) – Церковь – народ – Земля. Её универсальный характер с известными содержательными поправками может быть формально применен к описанию любой религиозной традиции; см. подробнее: Антонов К. М. Философия И. В. Киреевского: антропологический аспект. Москва. 2006.

[8] Карпицкий Н. Н. Трансцендентальное предчувствие как феномен человеческой субъективности. Диссер. на соиск. …. докт. филос. наук. Томск. 2004.

[9] Нижников С. А. Метафизика веры в русской философии. Москва. 2001.

религии, но познания, нравственности, творчества и, в определённом смысле, самого существования человека. Сознание и его деятельность стали вторичными по отношению к бытию, а само человеческое бытие стало рассматриваться как укоренённое в горизонте Абсолютного Сущего, в горизонте Божества.

В тоже время в акте веры русские философы усматривали акт сознания, интенциональность которого направлена на Божественную личность.

Сознание, имеющее предметом своей выполненной интенции Самого Бога в Его энергиях, радикально отличается от того, которое исследуется в трансцендентальном идеализме. Такое сознание отсылает к совершенно иным условиям бытия, прежде всего, к целостности человеческого существа, к тому, что мы называем «бытие личности». Для русской религиозной философии это бытие обладает самодостоверностью, которая замутняется и скрывается иллюзиями сознания. И если русские философы говорят о вере как сознании, то потому, что трансцендентальный идеализм понимается здесь максимально широко, как философия сознания вообще, или как «сфера рационального отвлечённого мышления»[10].

Здесь возникает новая, *экзистенциальная* характеристика личности и веры, и, соответственно, начинает складываться особый экзистенциально-феноменологический дискурс познания религии. Эта экзистенциальная характеристика – цельность и стремление к полноте этой цельности. Бытие личности – это особая область бытия, которая ускользает от точных определений. Именно таково здесь понятие веры, рассматриваемой как акт сознания. «Она не составляет чисто человеческого знания, не составляет особого понятия в уме или сердце, не вмещается в одной какой-либо познавательной способности, не относится к одному логическому разуму, или сердечному чувству, или внушению совести, но обнимает всю цельность человека и является только в минуты этой цельности и соразмерно её полноте»[11].

В тоже время русские философы видели в вере то самое сознание, «более или менее ясное, более или менее непосредственное», которое характеризует опыт Богообщения[12]. Вера, как сознание об этом опыте, именно в силу своей непосредственности не может быть отделено от опыта.

Таким образом, вопрос о соотношении само- и Бого-сознания человека породил структуру из трёх уровней: опыт (как отношение Божественной и человеческой личностей) – сознание о нём – вера. В этой структуре западноевропейская традиция философствования обрела в православной духовности своё новое основание, а герменевтический круг, возникающий между опытом и интерпретацией, стал означать способность опыта к бесконечному углублению, а не возможность его масштабного конструирования.

Из всего сказанного видно, что в русской философии религиозный феномен приобретает совсем некантовское основание - «метафизическое существо» как абсолютную основу всех религиозных явлений. Русские религиозные мыслители содержательно соотносили, т. е. коррелировали явление с понятием «сущность». Например, у Соловьёва мы находим: «под явлением я разумею познаваемость существа, его предметность или бытие для другого; под сущим в себе или о себе я

[10] Соловьёв В. С. Соч. : В 2 т. Т. 2. Москва. 1988. С. 328.
[11] Киреевский И. В. Полн. собр. соч. В 2-ух т. . Москва. 1911. С. 275.
[12] Киреевский И. В. Полн. собр. соч. В 2-ух т. . Москва. 1911. С. 274-275.

разумею то же самое существо, поскольку оно не относится к другому, т. е. в его собственной подлежательной действительности»[13]. Таким образом, русская философия настаивает на *содержательном обнаружении в явлении того, что есть сущность. Познавая религиозный феномен в его проявлениях перед нами открывается возможность некоторого познания, «схватывания» «сущего в себе».*

Примечательна в этом смысле судьба философско-богословских взглядов Хомякова. Первоначальное недоверие и настороженность к его подходу к Богопознанию вполне объяснимы новизной предложенного метода, экзистенциально-феноменологический характер которого и послужил причиной неоднозначной его оценки. Ю. Ф. Самарин, А. М. Иванцов-Платонов, Н. П. Барсов считали Хомякова выразителем подлинного «апостольского и святоотеческого духа богословствования»[14]. П. С. Казанский, А. В. Горский, В. Ф. Певницкий, П. Флоренский, С. Трубецкой обвиняли его в протестантизме и католическом уклоне[15]. Но принципиально важное значение в смысле пересмотра отношения представителей РПЦ к философско-богословскому учению Хомякова имели мнения на этот счёт проф. С. -Петербургской духовной академии Н. И. Барсова и прот. А. М. Иванцова-Платонова, которые «философский метод» Хомякова в богословских исследованиях рассматривали как *целостное историческое изучение религиозных явлений*. В последующем прот. В. Зеньковский в своей «Истории русской философии» подчёркивал, что у Хомякова основополагающим принципом его философии явилось «живое чувство Церкви», а основной задачей - извлечь из идеи Церкви (в православном её понимании) основы философии и всей культуры.

Прот. Г. Флоровский, продолжая эту линию, говорил о подлинной ценности и значимости богословских идей Хомякова, которые заключаются не столько в новизне содержания, сколько в *новизне метода, суть которого в «опытном Богопознании».* Хомяков исходит из внутреннего опыта Церкви, подчёркивал Флоровский. Он описывает реальность Церкви, «как она открывается изнутри, через опыт жизни в ней». Именно Флоровский был одним из первых, обративших внимание на экзистенциальные истоки богословского творчества Хомякова. В этом отношении он как бы конкретизировал мысль Бердяева о том, что «русская философия в наиболее своеобразных своих течениях всегда склонялась к экзистенциальному типу философствования»[16].

Таким образом, феноменологические интенции русских религиозных мыслителей говорят о включённости их философско-богословского дискурса в пространство мыслительной традиции, поставившей вопрос о предельном обосновании знания о религии, что мы видим в идеях «экзистенциального мышления» Паскаля, Киркегора, Тиллиха, Бахтина, Мамардашвили и др. . Мыслить достойно

---

[13] Соловьёв В. С. Соч. : В 2 т. Т. 2. Москва. 1988. С. 212.

[14] Самарин Ю. Ф. Предисловие к первому изданию богословских сочинений А. С. Хомякова // Хомяков А. С. Полн. собр. соч. . В 4-х т. . Т. 2. Прага. 1867; Иванцов-Платонов А. М. , прот. Предисловие к письмам А. С. Хомякова к В. Пальмеру // Там же; Иванцов-Платонов А. М. О богословских сочинениях А. С. Хомякова // Православное обозрение 1869, январь, 1870, февраль; Барсов Н. П. Новый метод в богословии // Христианское чтение, 1879.

[15] Горский А. В. , прот. Замечания к богословским трудам Хомякова // Богословский вестник, 1900, ноябрь; Певницкий В. Ф. О богословии Хомякова // Труды КДА. 1870, февраль; Флоренский П. , прот. Около Хомякова. Критические заметки. Сергиев Посад, 1916.

[16] Бердяев Н. А. Самопознание. Ленинград. 1991. С. 107.

значит мыслить экзистенциально, считал Киркегор, или мыслить участно, «расшифровывал» позднее Бахтин. Субъективный мыслитель не должен допускать никакой дистанции (дистанции отвлечения) между собственным мышлением и собственным *существующем бытием*. Он должен не просто «держать мысль», но держать её в существовании, какое-то время спустя скажет Мамардашвили, обосновывая свою трактовку тождества мышления и бытия[17].

В заключении хочется отметить, что на раннем этапе становления русской философии[18] сопряжение познания с экзистенциальным//личностным измерением прозвучала как общая постановка вопроса в творчестве славянофилов. Последующее философско-феноменологическое исследование религии развивается главным образом в творчестве Соловьёва В. и бр. Трубецких, которые в своих систематических обоснованиях веры, допредикативного опыта, личного откровения и т. д. связывали их с основными категориями теории знания, онтологии, философии истории, этики, тем самым подготавливая более детальную разработку феноменологических и герменевтических подходов, которые мы находим уже в творчестве о. П. Флоренского, С. Франка, Г. Шпета, А. Лосева и др. . Близость русской религиозной философии феноменологической парадигме заключается не только в признании автономной реальности бытия сознания с его внутренними пространственно-временными характеристиками, что получило своё развитие в творчестве М. Каринского и Вл. Соловьёва, но и в предвосхищении феноменологического различения интенции значения и осуществления значения, например, в концептах «недосознанного» и «цельного» разума, а также в идее рефлексивности сознания как существенной характеристики его бытия. И, главное, многие идеи русской религиозной философии послужили обоснованию и формированию уже в неклассической философии экзистенциально-феноменологического дискурса, актуализирующего теоретические возможности сохранения личностного начала в познавательном процессе.

Таким образом, феноменологические интерпретации, как они представлены в русской философии, дают возможность объединить различные исследовательские подходы с восприятием человека как экзистенциального феномена, посмотреть на религию как явление, «живущее» на пересечении человеческого сознания и Бытия. В этом и будет заключаться ещё ждущий своего детального осмысления вклад русской религиозной философии в предельное обоснование знаний о религии через рефлексию религиозного опыта.

---

[17] Мамардашвили М. Введение в философию. Курс лекций // Новый круг. Киев. 1992. №2. С. 56-74.

[18] Об этапах становления философии религии как самостоятельного направления в русской философии см. : Антонов К. М. Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX в. . Москва. 2008.

Philotheos **10** (2010) 223-260

Bogdan Lubardić
Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

Philosophy of Faith: Lev Shestov and Apophatic Deconstruction of Reason[*]

Hereby we present *selected* but integrated *results* of our critical exploration of the religious philosophy of Lev Isaakovich Shestov (1866-1938). In other words we offer segmented[1] but hopefully coherent *summary* insights into *some* important aspects of our study on Shestov: *Lev Shestov: Philosophy of Faith and Apophatic Deconstruction of Reason. A Contribution to the reflection on conditions of possibility of Religious Philosophy*, Belgrade 2010 (= abbr. PFA). Lev Isaakovich Shestov (1866-1938) is doubtlessly a major Judeo-Russian and European thinker: pioneering in his religious philosophical existentialism, deconstructive hermeneutic of meaning and sui generis developer of the tradition of apophatic experience and thought. We shall expound the following:

I. introductory *overview* of his philosophy according to our method of approach
II. his *phenomenology* of groundlessness
III. his *methodology* of groundlessness
IV. his *philosophy* of groundlessness in summa, finally his
V. 'deathbed' words: from *groundlessness* to the *Groundless One*

I. Shestov's philosophy — introductory remarks on our method of approach

The goal of our study is a special explication of *Shestov's philosophy*. Commencing from *within* Shestov's *text* (methodologically aided by bio-bibliography, historical-philosophical analysis of dialogue with others [especially ranging from Kant to Nietzsche]) *and* reconstruction of systemic determinants of his thought – attention is given to *theistic* philosophical existentialism in its inaugural phase through Shestov. His thought is also posited in view of its polemical relation to atheistic types of philosophical existentialism and other types of philosophy in general. We undertake to

[*] The asterisk sign (*) in quotes is signification of *our* italic emphasis.

[1] In our study itself = PFA (500 pp) these segments (I – V) are distributed in *specific* expositionary contexts which are *not* coextensive in the linear sense (and are distributed chapters apart, not next to each other as given here [also, they are furnished with profuse footnotal commentary which is here reduced as much as possible: in number and space]). However, due to strictness of structure and method (attempted in PFA) they may, exceptionally, be integrated in above proposed fashion. Here they are bound together with intention to present a general introduction into Shestov's contribution to existential phenomenology and deconstructive hermeneutic of meaning. Hence there is some overlapping (unavoidable in this type of presentation). Our *variations* of Shestov's ideas and thought-structures are purposeful and should be distinguished for mere 'overlapping'. Also to be noted is that we presuppose terms, ideas, arguments and topoi introduced and developed in chapters, sections and passages of our study on Shestov = abbr. PFA.

augment further the reception of *Russian* 'existential' philosophy into the Serbian intellectual environment, keeping in mind that the process has not been 'finalised' in the West either, where much remains to be done as well.

Shestov reaches his respective position of *religious* philosophy through an immanent critique of *philosophy* (and theology later on, post-1911/14). However, this is conducted and achieved *before* – not only after – his fideistic 'turn'. This is rarely noticed and very exceptionally taken seriously by commentators and explorers of his thought. Furthermore, in virtue of such insight, and keeping accord with Shestov, we argue that religious philosophy is a possibility of philosophy *itself* (rejecting the reductive model of philosophy taken as autarchic autonomy of reflexive-analythical and naturalized reasoning). That too is underlined as an important characteristic of his thought, and our exploration respectively. In *that* sense we demonstrate his pioneering contribution to positing *deconstruction* as method of criticism. Of course, we do acknowledge that *initiating* elements of deconstruction reach his mind through the philosophy of Nietzsche *and* the literature of Dostoevsky, both of which he develops idiosyncratically.

The generative methodological nucleus of his philosophy, in fact, is given by an original triune complex of (a) *hermeneutics* of doubt (deconstruction), (b) existential *phenomenology* and (c) *pragmatism* – under the sign of *apophatic* orientation. All of that, let us add, is geared towards deconstructing the logocentric episteme in the name of a fideist *re*-conceptualization of *forgetting death* (death taken as non-selfreflected function/effect *of* ratiocracy in human knowledge). The influx of phenomenologically projected existential elements is explainable through the vicinity of Edmund Husserl (and Martin Heidegger) with whom he debates. The presence of pragmatist elements (mainly unobserved by main stream interpretation) is explainable through a high resolution readings of his relation to William James[2].

Shestov's constitution of *conditions of possibility* for religious philosophy is illuminated through our *explication* of (an otherwise implicit) existential phenomenology of *de-founding* substrata of consciousness and experience. Precisely these, it is here shown, serve as conditions of possibility of new possibilities of thought. The complexity, coherence and integrity of this phenomenological *pre-conditional* 'web' of substrata has been bypassed by reception criticism, even as such (as far as we know). The development of these de-founding conditions of 'new consciousness' (or apophatic subjectivity) guides the thought-drama of Shestov from initial anthropocentric nihilism to final theocentric fideism (via several intermediary phases). Shestov *does* manage to establish a 'model' of religious philosophy, let us stress again, in his *pre*-fideist period: not only in his fideist period (as commonly taken for granted by 'main stream' interpretation). However, the establishment of the religious philosophy model is not accomplished without inner self-resistance, retreat and ambivalence. Acknowlegment of this also is to be regarded as a meaningful contribution of our study, hopefully.

II. Phenomenology of groundlessness — de-foundments

A. Apophatic-groundlessnal symbolizations – 'porousness' of 'reality' – philosophy of groundlessness, reality and the Real – absurdist irrealism as *de*mystifica-

[2] Due to limitations of space and aim, we shall presuppose our in-depth analysis and emphasis on the influence of James on Shestov (as is given in our study = PFA). Nevertheless, we shall refer to Jamesean elements in Shestov as occasion warrants.

tion of realism. Suffering, shock, horrors, sacrifices – the sudden sink-crevices of earth, loss of bearings and ground, debalancement, rumble and rubble of 'thisworldliness', homelessness — dark endlessness, abyssality, unreachability – that is: the mesmerizinglly irresistible and simultaneously horrifying beauty of groundlessness…. It is through these strings of terms that one may gather expressions of the *apophatic symbolization of groundlessness* (беспочвенность) in Shestov's opus. All of these terms (throughout Shestov's writings), in fact, signify *empty places* or, better still, places of a specific sort of emptiness – an 'evacuatedness' (we may subsume these terms under the following: namely, all of them are 'vacuoles' or, let us innovate, 'lacuoles' of consciousness, self-consciousness, reality [M.Eng. *lac*(k) = deficiency, to be without, not having etc]). These significations of empty places, such signifying of *emptiness* (taken as essential lack or lack of essence), note, indicate abyssal 'holes' in the place of which – prior to the *strike of groundlessness* – 'stood' metaphysical 'rivets' (затычки[3] TN 241) *of* rationalization: 'rivets' in guise of unquestionable *pre*suppositions of *established* (self)consciousness: presuppositions

> „… 'based on nothing', because they seem to derive from common assumption of the reasonableness of human existence, which assumption surely is the child of our desires, and probably a bastard at that... "[4].

The ratiocratic presupposition of ontological *identity* of reason, reality and reasoned meaning (realism), argues Shestov, should be exposed as both ground*less* and mind*less* (unreasonable). The agency exposing such a presupposition is the *mind*less counter-presupposition of the sui generis meaning of *ground*lessness itself (*ir*realism and-or *anti*realism[5]). What Shestov views as surrogate experiences of reality, namely rationalistic objectifications *of* reality, are overturned by means of 'real' experiences – to wit, from the side of the *Real*. We have ascertained (elsewhere in PFA) that the groundless, in Shestov, functions as a 'double' (doppelganger) of the other or Real (and he does not state that there is something 'behind' it, apart from infinite possibility and-or mystery). This meaning may be analogically transferred to semantic (and) symbolic expressions or, conditionally speaking, 'categories' of groundlessness. The category of groundlessness *differentiates* two types of reality: the *authentic* and *non-authentic*[6]. Only the first type of reality (and categories adequate to it) takes account of groundlessness proper and allows meditation (in-depth thinking) of the 'other' or 'Real': and the later two, further on, prevent closure of mind and life within the thesis of realism.

„In the arts, in the sciences (even in the social and historical sciences), reality is worked

---

[3] In his study on Tolstoy (*The Good in the Teaching of Tolstoy and Nietzsche: Philosophy and Preaching*, St Petersburg 1900) Shestov refers to metaphysical constructs (or such like premises) in Kant as to – metaphysical 'rivets' or metaphysical 'plugs' = 'затычки'. Vide: Лев Шестов, *Добро в учении гр. Толстого и Ницще: философия и проповедь*, Водолей, Томск 1996, 241 = abbr. TN.

[4] This is given in the first part of a series of aphorisms offered in his study *Apotheosis of Groundlessness: An attempt of adogmatic thinking*, St Petersburg 1905 = Лев Шестов, *Апофеоз беспочвенности. Опыт адогматического мышления*, Водолей, Томск 1996, 85 = abbr. A.

[5] As we know, the positions of anti-realism and irrealism are not identical. Nevertheless, both may be put together via their resistance to the position of realism. For the promotion of newer irrealism, v. Nelson Goodman, *Ways of Worldmaking*, Hackett Publishing Company Inc., Indianapolis 1978. — Peter McCormick (уред.), *Starmaking: Realism, Anti-Realism and Irrealism*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts 1996.

[6] Hereby we bring to consciousness the ontological and epistemological basis of the main operative distinction of Shestov's philosophy: namely, the basis of the distinction *authentic* :: *non*-authentic, which we have formally determined as the difference between the other/different :: self-same/first. Is it necessary to underline that Shestov ties his philosophy to the former of the two aspects or bases (baselessnesses) of reality?

over in such a way that it *always** renderes testimony to the glory of human reason, which in Germany to this day[7] is proud of its a priori" (TN 218).

It is for these reasons that the philosophy of groundlessness, also, may be termed as *philosophy of the Real*. The categories mentioned, that is semantic expressions which apophatically symbolize groundlessness, *namely* reality and the Real, furthermore, function as inscribers of *irreducibility of meaning*, as much as of *irreducibility of reality*, and they = reality and the Real ('real reality') retroactively and meaningfully energize those categories, being manifested through them – through them *also*.

„The real has come to us we know not wherefrom, it is wholly surrounded by eternal mystery giving birth to unlimited and perfectly capricious alterations, and in this mysterious changeability of the real lies all importance, allurement and fascination of life. But no science – admits Husserl himself – will ever come to ends with capricious and vacillating reality"[8].

The philosophy of groundlessness, therefore, aims to show the *irreducibility of meaning* as *the real meaning* of unclosability of the Real into realist-objectivist construals of reason (which was not passé at the fin de siècle time, if it ever was). This it achieves by action of *invasive differentiation* of seemingly founded elements of established philosophy *from* someone or something *groundless* (*and*) *other within* them and-or co-adjacent to them. Thereby *in-scription* of groundless experiences (via existential thinking of experiences of groundlessness) coinheres with *resistance to ex-scription* ('writing-off') of meta-reasonal, meta-logical or mysteriological meaning – and simultaneously coresponds to affirming *anti-realism* in opposition to realism. Such resistance functions in favour of emancipating human spirit from rationalistically founded epistemocracy which, *argues* Shestov, barrs the approach to meaning 'on the other side' of reason: meaning which is not thereby necessarily meaningless. Of course, all of what we have said should apply to the philosophy of groundlessness *itself*, *if* it is not to fall prey to the 'first-selfsame'. In the following statement the Russian philosopher states he is aware of the unsettling displacement of resistance which groundless subjectivity gives to *all* objectification in principle:

„...Finally, can I at least be sure that I myself will never renounce my truths as long as I live? I am very much afraid of losing all authority in the eyes of my readers, but nevertheless I answer: no, I do not have this assurance" (PC 114).

Did Shestov manage in consequent fashion to apply this regulative precaution to *himself*? Is this possible as such, if yes then to what extent?We shall attempt answering this as we proceed. — Be that as it may, the Real for Shestov is *meta-real* ('more-than-everyday-real'): in addition, it is *irreal* but also *surreal*. This discloses one of the theoretical reasons his flanking disciple, Benjamen Fondane, drew closer to the *surrealist* movement (B. Fondane ↔ T. Tzara ↔ A. Adamov and others) – Shestov himself, moreover, becoming a considerable force of attraction for members of the *absurdist* movement (L. Chestov :: A. Camus[9] ↔ E. Ionesco[10] and others[11]). Shestov decisively

[7] Published in 1900.

[8] Lev Shestov, 'Memento mori' in idem, *Potestas Clavium*, Berlin 1923 = Лев Шестов, 'Memento mori' in idem *Potestas clavium*, Сочинения в двух томах (т. 1), Наука, Москва 1993, 225 = abbr. PC.

[9] The Frenchman speaks favourably of Shestov in his essay on „Absurd Walls" = Alber Kami, „Apsurdni zidovi", in idem, *Mit o Sizifu*, Svijetlost, Sarajevo 1973, 15-35 = Alber Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, Gallimard, Paris 1942.

[10] Eugène Ionesco, „Chestov nous ramène à l'essentiel", Le Monde (18.05.1967).

[11] Emil Cioran speaks with gratitude and respect of Shestov (v. idem, *Ouvres*, Gallimard, Paris 1995, 1745), also of Fondane (v. idem, „Benjamin Fondane", in idem, *Anathemas and Admirations*, Quartet, London 1992).

aided the process of *philosophically recognizing* the *absurdity* of 'reality'. Through his philosophy of the absurd (primarily addressing absurd dimensions of pestilent 'groundlessness'), let us add, he commences not only de(con)struction of the order of *rationalist* and-or *realist illusion*. Moreover, by the same token he commences a specific de(con)struction of the order of *meaning as such*[12]. In truth, however, Shestov does not fully endorse a position identical, for instance, to the attitude of absurdists like Sammuel Beckett (1906-1989)[13]. For the Irish playwright in his *Endgame* suggests that „to mean nothing becomes the only meaning"[14]. What we are saying is the following: Beckettean awaiting for Godot (*En attendant Godot*) is not identical[15] – although it is part of the *transition* – to Shestovean awaiting for (or running from) Groundlessness or even the Groundless One (let us say: *En attendant déracinement*).

Despite its surreal or irreal character the Real simultaneously remains *experience-open* ('experiencable') and *meaning-open* ('meanable'). However, it remains irreducible. It remains experience-open for it is *event*, it remains meaning-open for suspension (or destruction) of the order of meaning attracts the question of the meaning *of* meaning as such: leading to the threshold of *other* meaning, but also to something other *from* ('ordinary') meaning… Reality of the Real (which Shestov terms as *Deistvitelnoe* = *Действительное*), therefore, is not to be understood as empirical 'for-handedness' or intellectual object-ness, nor as metaphysical reality of rationalistically conceptualized essence = object-ness of higher order. Reality is 'left over' as *mystery* (mystery-like). *However*, this is so in virtue of the fact *that* the mode of groundlessness (this double of the other and-or Real) makes reality *irreducible* – not reducible to any safe and rationally known or thus securable 'ground'. This does not mean, again, that mystery is to be found 'outside' the world of *this* 'reality'. To the contrary, *all* we see *already* is mystery, according to Lev Shestov. To this service (serving such insight) the work of philosophy of *groundlessness* is dedicated: that is, the work through which the

---

[12] The movement of *reflexion of the absurd* may be included into the second phase of nihilism (following the first, that is romanticism – enlightenment of the 19th century). Whilst the first phase is witness to the destruction of *illusion*, the second witnesses destruction of the order of *meaning* (v. Jean Baudliard, *Simulakrumi i simulacija*, tr. F. Filipović, Svetovi, Novi Sad 1991, 156 = Jean Baudliard, *Simulacres et Simulation*, Galilée, Paris 1985).

[13] Next to A. Camus as absurdists stricto sensu we may include E. Ionesco 1909-1994 (= *La Cantatrice Chauve* 1950), S. Beckett 1906-1989 (= *En attendant Godot* 1948-1949), A. Adamov (= *Le Professeur Taranne* 1953), J. Genet (= *Le Balcon* 1956). The last four figure as founders of the so called *Le Théâtre de l'Absurde* defined by M. J. Esslin (1918-2002) in such a manner that the determination, in fact, corresponds to *one of* the major aims of Shestov's philosophy: The theatre of the absurd „strives to express its sense of the senselessness of the human condition and the inadequacy of the rational approach by the open abandonment of rational devices and discursive though" (v. Martin Esslin, *The Theatre of the Absurd*, Doubleday, New York 1961).

[14] Samuel Beckett, *Fin de partie*, 1957 = idem, *Endgame*, 1958.

[15] It is not advisable to overemphasize the difference of the thinkers mentioned (Ionesco, Beckett, Genet, Adamov) vis-à-vis representatives of *Dadaism* and *surrealism* who share the same passion towards destruction of established paradigms of meaning, as well as an allergic reaction to commonsense. It is neither advisable to reservelessly identify *absurdists* (Dadaist and surrealists included) with existentialism, even less so with the philosophy of existentialism. For absurdists may posses *some* characteristics common with *existentialists*, however *no more than that*. The main difference is that absurdists rest with a *description* of the world (sobering in itself) while existentialists tend to add 'medicine' based on *prescription* or recipes of philosophy. Beckett displays the failure of man and *nothing else*, Sartre additionally offers a way *out*, similarly does Shestov. Counter-distinctively to die hard absurdists, the *absurdist* Judeo-Russian, Shestov, offers an *existential* recipe – and something more than that, from the world of *spirit*…

horizon of such insight is opened, at the same time opening itself as expression of *subjectivity* (not of the Kartesian-Kantian Cogito-Subject). Such work of philosophy introduces the *other* into the self-same from *within*, inscribes difference into the self-same from *within*, allows the otherworldly into thisworldly from *within*. In a word, such activity is nothing else than the work, or method of *deconstruction* (in more detail spoken of elsewhere in PFA).

Since we have understood *that* deconstructivity in Shestov, as by rule, displays a *mysteriological effect* now, further on, we understand not only how and why, but also in which form of mode. Therefore, (1) mystery is not 'behind' reality [being] *and* (2) reality [being] is *released from mystification* by virtue of differentiation of the Real from ratiocratic objectification: both of these instances are consequences of reality itself, any reality, being read as groundlessness (explicit or implicit: admitted or proscribed). The 'mysteriology' of the philosophy of groundlessness, thus, is not mystification but the 'opposite': *demystification* of reality (by rule fixed in webs [control grids, or nets] of questionlessly self-evident logic of truths of reason – that spider of Moira, as Shestov would suggest).

> „The irrational residue of being, which has disquieted philosophers from the earliest times of the awakening of human thought and which men have striven so passionately and so fruitlessly to 'apprehend' i.e. to resolve into elements congruous to our reason – must that really be the cause of so much fear, so much hostility and hatred? *Reality cannot be deduced from reason**, reality is greater, much greater than reason – is that such a misfortune?"[16].

The irreducibility of the Real to *objectification* of reality is precisely the *apophatizing* effect intended by registers[17] of groundless symbols ('categories') *and* by corresponding deconstructions Shestov executes from the plane of spirituality and-or ontology. Hence *reality* invades object–ivity, the *metarational* invades reason, the *unclear* invades the clear and distinct, the *enigmatic* invades the certain and evident, *muteness* invades paroles of reason's speech, *hearing* invades speeches of conceptual articulations, *silence* as tidal wave permeates the noise of the givens of everyday(ness) thinking. Expressions such as: 'mystery', 'abyss', 'darkness' or: 'riddle', 'depth', 'unexplorable', therefore, advance as *equally* and *synchronically* groundless *and* apophatic. *Every* expression tied to an event or experience (опыт = opit) of groundlessness has an apophatic and *apophatizing* dimension and function. And also, *every* expression that reaches into an apophatic ('therefore'[18] meta-positive and meta-reasonal[19]) event of meaning has a potentially groundless and *groundlessing* dimension. These sets of expressions, consequently, are not only folded over each other, but also *woven* in and through each other: interwoven and strewn through the text of the Shestoviana.

---

[16] Lev Shestov, *In Job's Balance*, Paris 1929 = Лев Шестов, „'Иррациональный остаток' бытия", in idem, *На весах Иова: странствования по душам*, Сочинения в двух томах (т. 2), Наука, Москва 1993, 229 = abbr. JB.

[17] In our study, i.e. in PFA, we give a pin-point catalogization of terminological and conceptual loci in Shestov's opus which textually corroborate our views brought to view here.

[18] We cannot here develop our view that apophatic experience and thinking do have a 'positivity' and 'rationale' of their specific own, namely, what we call the sui generis *cataphaticity of apophaticity* ('apokataphatics' so to spek).

[19] We distinguish between 'meta-rational' and 'meta-reasonal' since Shestov is aware that a meta-*reason*al approach does not necessarily destroy rationality. He views 'what is left over' as an 'other dimension' *of thought*, although he leaves the residue in rather fuzzy contours…

B. Structure of philosophy of groundlessness 1: web of substrata as meta-synthesis of the experience of groundlessness: anthropology, gnoseology, ontology. From previous expositions several things follow. First and foremost we perceive *another* substrate[20] of experience of groundlessness. However, this is now perceived from the spiritual-ontological plane. This substrate is the third layer of the *phenomenological* structure of the philosophy of groundlessness. With two previous ones it forges an unbreakable unity in the phenomenological sense. Concretely speaking, *with* anthropological substrata of •suffering–loneliness–death (synthetically connected by the *concetratum*[21] of facticity) *and with* gnoseological substrata of •unknowing–absurdity–irrealism (synthetically connected by the concentratum of *temporality*) — we now *join* the ontological substrata of the 'structure' of experience of groundlessness, observed in the existential-phenomenological sense. This means that the existential side of groundlessness has an *in-depth phenomenological triune-layer*. This triune-layer is articulable into three planes wherefrom come forth originary *experiences* of existence: namely, the manifestations of groundless existence (= subjectivity) as they are *before reasoned reflexion*, and, as they are before 'ratiodicy' (rationalization of the thesis of realism as apology of all that is). Those experiences ('existential phaenomena') are not (as) arbitrary, nor are they of marginal importance *for consciousness of subjectivity* – since they give *orientation towards the exit* from the subject's enslavement to rationalistic objectifications of meaning. This *third* string of substrata is synthetically connected by the concentratum of (what we call) *hyper-bathicality* (Gk. bathos = depth) or *transcendness* of what is.

As in the case of previous two concentrata (facticity/endness and temporality/timeness), to this concentratum *too*, belongs a 'triadic' string of *referential* substratic experiences: •undergroundness–abyssality–unfathomabilty, *or* •depth–bottomlessness–darkness. The experience of groundlessness: groundlessness of the experience of reality, hence, in Shestov, phenomenologically manifests a threefold in-depth structure, in form of substrata – concentrata: (a) *facticity* **FCT** (b) *temporality* **TMP** and (c) *hyper-bathicality* **HBT**. Hyper-bathicality we bind to a term dear to Shestov, namely to depth of the *abyss* (bathos) – and this corresponds to the '-less' in the expression ground*less* (hence, we need to qualify this).

What is at hand is not (only) the 'over-flowing' of what *is* in name of something else 'outside' (it). For this abyssal aspect of groundlessness is not a depth *to which* the world of the evidently given is as surface. Rather, Shestov speaks about the depth of the *surface itself*: about the self-overflowness of reality 'itself' hic et nunc (although this seems non-selfevident). Moreover, the suffix '-less' is not a signification referring to an abstract emptiness (thus the emptiness we spoke of, in fact, is not exclusively tuned to vibrate nihilistically). That suffixal signification, the '-less' in 'ground-*less*-ness' (despite its effect of suggesting release from objectifications at the locus of the Real: hence an allusion to vacuum), actually, refers to a *fullness* (Gk. pleroma) of *new* albeit terrifying as much as fecund *possibilities* (As we saw, Shestov speaks explicitly of a meta-rational 'residue' = „'иррациональный остаток' бытия" [JB 229] which

[20] The previous substrata (to wit, the *anthropological* and *gnoseological* matrices and-or layers of Shestov's lines of thinking) were dealth with elsewhere in PFA, and are here presupposed.

[21] This is to be understood closer to a metaphoric sense of 'concentrate' in chemistry, than as psychology of 'concentrated thinking', although the later meaning is not excluded either.

reason is incapable of cognizing nor accepting: moreover, reason symbolically deletes possibilities of that creative 'no-thing'). Experience of groundlessness in Shestov, therefore, is of the same kind as *throwness*[22] or *hyperbolicity*[23] of man and the world of what 'is'. This is no(t) throwness 'into' the world: rather, it is throwness into the world as a kind of throwness of the world itself. Transcendence of throwness is in the immanence itself of that throwness of man and world (and 'in' both). That is the finer, simultaneously the main meaning of the concentratum of *hyper-bathicality* or *transcendness* or 'over-flowedness'. Man is always already *overflown – and overthrown – by his own groundlessness*: out of the whirlpool-like (virovite) and whimsical-like (hirovite) hyper-depth[24] = hyper-bathicality (ὑπερβάθος) of this groundlessness he tries to resurface by means of the raft of theoretical rationalization, foundationization and identification.

> „But if you must question, then be ready beforehand to reconcile yourself with something like solipsism or modern realism. Thought is in a dilemma, and dare not take the leap to get out. We laugh at philosophy, and, as long as possible, avoid evil. But nearly all men feel the intolerable cramp of such a situation, and each at his risk ventures to swim to shore on some more or less witty theory. A few courageous ones speak the truth…" (A 2, 14).

C. *De*-foundations – fluid web of reality – conditions of possibility of new thought of philosophy – *de*-ontotheologization. The aforementioned *substrata*, as shown, we have synthesized in the form of *concentrata* of groundlessness, covering multiple triune strings of existential-phenomenological experiences of groundlessness) To all the substrata we now give a special name – *de-fundamentals* (in Serb. transliteration = obestemeljiali, obestemeljištastva, obespočvenoštastva[25]) – or simply *de*-foundments (Serb. defundamenti). We do so in order to distance them from *and* approximate them to the 'Existenzial' of Martin Heidegger[26]. We do this not without suggestion that *here already* – in Shestov, in a nutshell and in a way – are contained certain important insights of the critique of metaphysics offered by Heidegger (in 1927, 22 years later![27]) through his idea of criticising philosophy *as* ontotheology[28].

---

[22] Our Heideggerean note is noticeable and purposeful. However, let it be noted, we have shown (elsewhere in PFA) that Shestov reaches *analogous* insights before the German thinker, and something *more* as well.

[23] The rhetorical term hyperbola, i.e. Gk. *hyperbolē* = *over*thrown/thrown*over* (as quantitative enlargement of one of the characteristics of an object, condition and the like) we here use as qualitative 'enlargement', 'excess' or 'mutation' of characteristics of the condition of being (however, without calling upon something else 'outside' it[self]).

[24] In Aeschylus 'bathos' signifies *depth*: ταρτάρου βάθη (Aeschyl, *Prometheus*, 1029), whilst in Euripides it signifies *height*: αἰθέρος βάθος (Euripides, *Medea*, 1297). In Christian post-platonic metaphysics the prefix 'hyper' is added (ὑπερ) in order to signify the meta-ontical character of depth or height of the Divine Godhead as *Other*.

[25] We propose to translate the Latinized 'defoundments' into English as – *groundlessences* (pl.). Thereby we initiate the play of terms 'groundlessessence' :: 'essence'. That is, groundlessness suggests as certain essencelessness of existence (of what is), *although* positing 'groundlessences' does suggest a paradoxical return of 'essences': *but!*, these are essences of a wholly non-essentialist character and order – therefore, forms of *existential* events of groundlessness.

[26] The terms 'Existenziell' and 'Existenzial' Heidegger uses in order to distinguish between everyday decisions the individual here-being (Germ. Dasein) makes – from 'a priori' structures and modes of authentic existence.

[27] Our hermeneutical and phenomenological description of these structures in the philosophy of Shestov are (mostly) based on the following studies: *The Good in the Teaching of Tolstoy and Nietzsche: Philosophy and Preaching*, St Petersburg 1900. — *Apotheosis of Groundlessness: An attempt of adogmatic thinking*, St Petersburg 1905. — *Great Vigils*, St Petersburg 1911…

The intertwining of planes of experience of groundlessness (*via* substrata, concentrata and de-foundments) should be connected to the fact that strategems of Shestov, which (commencing from 1900) point at the *weaknesses* (infirmaria[29]) of reason, disclose not only the aspect of cognitive but also of anthropological and spiritual weakness of human nature (infirmus homo natura). The weakness of reason (despite powers of its universalistic pretences) is warped into the weakness of *man* of reason, and *vice versa* (this is not without a note which shall resonate in the theological anthropology of Karl Barth [much later, during the early 20-ies Shestov is in direct contact with the circle gathered around Barth's Zwischen den Zeiten magazine for Wort-Gottes-Theologie, the leading figures being: F. Gogarten (1887-1967), E. Thurneysen (1888-1977) and Rudolf Bultman (1884-1976)]).

Let us remember that Shestov resolutely refuses to separate founding premises of the *subject of thought* (cogito = I think) from psychological and spiritual experiences of the *subject of existence* (sum = I am), that is from *man* as integral being. It is his viewpoint that the cogito gravely reduces the *sum* which, nevertheless, overrides it (the cogito) in principle (being the principle of all principles). Thus de-foundments as manifestations of what is Being or the Real, let us say, *defund* the fundations of the Subject, preventing the 'cash of existence' flowing to it or from it. Here it is in order to stress: Shestov does not confuse 'psychologism' with *psychological genealogy of knowledge* (which he supports by his anthropology of rationalizations and derationalizations of psychological motives and affects of cognition, resting at the core center of man: „The root of all our philosophies lies, not in our objective observations, but in the demands of our own *heart**, in the subjective, moral *will**…" [A 1, 118]). For this reason the plane of anthropology (and psychology) chiasmatically intertwine with the plane of epistemology and ontology (as an intertwinement [interweavement] more and play of more intertwining [interweaving]). Viewed structurally, this is achieved through interlocking chains of substrata of groundlessness.

Therefrom follows the next. First, de-foundments = the substrate 'structure' of groundlessness (= **GRL**) of the world of existent being (invading foundations of being through registers of facticity, temporality and hyper-bathicality) may now be presented in a formula: **GRL**$_{\textbf{STRUCTURE}}$ **= FCT ⇆ TMP ⇆ HBT**. Every combination of de-foundments (by means of cross-sections of levels-planes of three substrata-concentrata) *ruptures* foundedness (and *interrupts* [better: in-terra-ruptus] the wor[l]d of founding, like a burp during lofty thinking [A2, 26]). For instance: suffering·FCT → unknowing·TMP → undergroundness·HBT = crisis of foundations, or: loneliness·FCT → absurdity·TMP → abyssality·HBT = crisis of foundations, or: toward-death-being·FCT → irreality·TMP → unfathomability·HBT = crisis of foundations/foundments. Second, we now discover de-foundments as implicit *phenomenological web of reality* – that is, as a web of *groundless* dimensions of our ground, or 'reality'. Although levels-planes of the substrata, that is concentrata seduce us to envisage a hierarchical representation,

[28] Of course, we wish not to portray Heidegger as a crypto-Shestovean, nor is it our intent to portray Shestov as crypto-Heideggerean. What is at hand is the 'simmering' of the Zeitgeist in which 'similarly dissimilar' authors cross pathways in philosophy, or in highland forests of the 'non'-beingness of being itself… It is indicative Shestov was allured by the Alps, Heidegger by the Swartzwald.

[29] This Latin expression (in root connected to the expression 'firmness': also meaning solid establishment = 'firm') signifies medieval asylum homes for the sick, weak and helpless, usually situated in monasteries of that pre-modern age.

the webs of de-foundments are not hierarchical. They are *non-hierarchical* and non-hierarchable in principle – both in ontological and axiological sense. This means that there is no 'lesser' or 'greater', 'worthless' or 'valuable' groundlessness. Is not the de-foundment of mortality as equally important as the de-foundment of abyssality? *For* they mirror each other, albeit in distorted manner. Are they not two sides of the same Möbiusean para-surface of groundlessness?

In relation to the aforementioned we add two more points. In the thought of Lev Shestov this existential-phenomenological web is not explicated as such. Therefore, we now do precisely that (en passant: as far as we know, so far there has been no sustained effort in this direction on behalf of interpretators). This then confirms our view that Shestov's thought has a more *systematic* and *stricter* (Strenge) structure than seems prima facie (as we suggested earlier through an analogous viewpoint of James M. McLachlan on Berdyaev[30] [elsewhere in PFA]). This serves as reason to discard touchingly easy remarks dropped by some critics, for instance those who, like Robert L. Strong, say for Shestov that the style of his thought is „… rambling, non-rigorous and impressionistic, although with aesthetic strenght…"[31].

Furthermore, if *de-foundments* are regarded as phenomenological 'carriers' (let us say not 'grounding-points') of existential thought, then (no matter how fluid and unstable they might be) they may be envisaged as — *conditions of possibility of philosophy of groundlessness*, which make *possible* an other thinking and an *other philosophy* (remaining, nevertheless, within stringency worthy of *philosophical* effort). We speak reservedly and carefully at this point of turn. For it is to be expected that Shestov would be the first to protest against our conceptual *stabilization* of philosophy of groundlessness (even if he were not to suspect our intervention as new rational-terminological *objectification* of his de-objectivizing point – that *piquer* point of philosophy of groundlessness). Nevertheless, we dare to proceed so. The reason being not only our insight into the fact that Shestov himself did not evade a certain re-objectification (as is shown later in PFA [where we give in extenso criticism of Shestov's weaker points]), but because we simply *see* our point as corresponding to what Shestov *does* in the performative sense (in virtue of hermeneutical analytics of his text as a whole).

One of the *de*foundments, one of *such* 'conditions of possibility', let us anticipate, is 'unnormality' in the sense of alternative or transmuted states of consciousness (e.g. μανία, πνευματιάω...) which usher possibilities of other truths:

> „Unnormality (ненормальность) […] appears as the *condition** of possibility (условием постижения) of most important and most significant truths"[32].

---

[30] The following words of McLachlan – mutatis mutandis – might apply to Shestov: „… but within the meandering paths of Berdyaev's [Shestov's BL] thought lays one of the most complete and original metaphysical systems offered by a religious existentialist. Indeed, for all Berdyaev's rage against system there emerges from within the existentialist dialectic of his thought a metaphysical system of freedom as complete and profound as that of the German Idealists" (Shestov *would* nevertheless 'cringe' if he saw us associate himself with the term 'dialectic'and 'system' in any sense of the word, but still…; v. James M. McLachlan, *The Desire to be God: Freedom and the Other in Sartre and Berdyaev*, Studies in Phenomenological Theology, ed. S. Laycock, vol. 1, Peter Lang, New York, 1992, 112.

[31] Robert L. Strong, „Review of: L. Shestov, *Dostoevsky*, *Tolstoy and Nietzsche* (Introduction by B. Martin, xxx), Ohio University Press, Athens – Ohio 1970", Russian Review 30:3 (1971) 314.

[32] Lev Shestov, „Logic of Religious Creativity: in memory of William James", in idem, *Great Vigils*, St Petersburg 1911 = Лев Шестов, „Логика религиозного творчества. Памяти В. Джемса", у исти, *Великие кануны*, Томск 1996, 440 = abbr. GV.

Although identifiable with no-thing: nor with nothing – *groundlessness may be tentatively structured*[33] and stabilised (not necessarily ratiocentrically grounded) by means of the existential-phenomenological web, to wit, through the non-hierarchical web of *de-foundments*. This means that the philosophy of groundlessness of our Russian (again paradoxically) contains potential for a certain *groundless ontology of possibility* – if not modal *ontology of groundlessness* (which may correspond to the pluriverse and alterverse idea Shestov has on 'multitudes of worlds'[34] = non-universality of 'uni'-verse).

D. Structure of philosophy of groundlessness 2: experience as event – thought as question – existential phenomenology and deconstructive hermeneutic – non-objectifying structure of groundlessness. Let us clarify a key aspect connected to the aforementioned. It may be put this way: if substrata = concentrata of groundlessness are formal dimensions of *experience* (iskustva) of groundlessness: experience that targets and opens existence, if de-foundments (taken in plurality of their possible manifestations) are expressions of polyvalent and multitudinal *experiences* (opiti) – if these are experiences taken *as* events and *not concepts* or reflexions, how are we *then*, if at all, to call them 'structures' of (philosophy of) *groundlessness* (for structure suggests foundation and ground, at least stabilisation)? That is to say: groundlessness invades consciousness through experience of the order of *event* (doživljajno iskustvo). And this experience *simultaneously* indicates towards meta-rational and meta-positive sedimentations of meaning: towards the doublefold of the groundless and apophatical, that is towards the interwoven doublefold of phenomenological dimensions of groundlessness *and* existential dimensions of apophaticity. This means that groundlessness, it seems, cannot be induced through speculative reasoning. From speculative explanations, based on reasons of reason, groundlessness differs as much as life does from its own objectification. For it represents the happening of being, and of our beings in it. Shestov does not take this as excuse for passivity (his passivity [as demonstrated elsewhere in PFA] is of a different order), neither does he take this as alibi for a capitulation of *thought*. To the contrary: the happening of groundlessness he takes as instigation for active reflection on *effects* of that *event* which is – paradoxically – also *in front* of us, not only behind us. *However*, the matter is not to be grasped in terms of existential experience of groundlessness giving phenomenological 'material' 'for' thinking (even less a ready made 'structure' 'for' grounding a new philosopheme):

> „Why and for *what** need should he (who truly philosophises BL) ask himself, before he begins to think: 'What can I think about, what are the limits of thought?'" (A 2, 17).

The *point* is this: *non*-mediated and *pre*-reflexive existential experiences – swarms of de-foundments – are in the phenomenological sense *carriers-manifestors of the act itself of existential philosophy* as questioning particularity of thought, aftermath 'reflexion' included. In other words, the experiences (opiti) of groundlessness *hand-out the question*: the *question of existence*, therefore – the *condition of existential philosophy* (uslov, Bedingung). It is for this reason we might speak of the existential-

[33] Rather as a vibrating and 'quantum'-pulsive non-hierarchized web of fluxes: not as steel grid nor as ladder (although philosophy of groundlessness allows for meditation and ascent into the Deep).

[34] On a careful read one might notice Shestovean 'logoi' in Nelson Goodman's thesis on world-making capacity *of* world versions of the world (although Goodman and Shestov are far apart). For a fine contextualization of Goodman's ideas, v. Ayesha Ramachandran, *Worldmaking in Early Modern Europe: Global Imaginations from Montaigne to Milton* [Dissertation], Yale University 2008.

phenomenological *structure* of groundlessness, and of a structurable philosophy of groundlessness. *But* a disclaimer is necessary, for this is a *non-objectifying structure: a pre-reflexive and meta-reasonal condition of meaning – existential meaning in apophatic key*. And more: some of those experiences *suspend the questions themselves* – if and inasmuch queries are founded in a dialectic of reasoned (ratio) search for a synthesis of answer, explanation or justification.

Groundlessness *precedes* groundedness, we could say instead of Shestov, allusively in relation to Sartre (l'existence précède l'essence[35]). However, Lev Isaakovich expresses this thought in potentia *before* Sartre. Of course, he does this in a different context. For this reason the immediacy of strike-out groundlessness (taken in *non-naïve* manner by Shestov) should be differentiated from mediatedness: both from reflected unravelling of enigmas of being, and from self-reflexive unravelling of the snares of (self)reflexion. It is here, in this 'place' (topos), that Shestov *nonetheless* ensnares himself into the central aporetic knot of his own thought: into (non-avoidable?) reflecting the non-reflected (non-reflectable?), or, into mediating the non-mediated (non-mediable?), into identification of the different (non-identifiable?). This is the *limit* of metaphysics of groundless absurdity *inasmuch* as it does (and Shestov concedes that it *does*) reach for explanations, even if they be of a different order. Still, de-foundments phenomenologically carry-over the questioning *act* of existential thought and *simultaneously detach man from the position of subject* into *subjectivity*. In this sense *thought becomes* what Shestov wants it to be: 'non-backward-looking' (i.e. thought that does not look back [оглядка, Zurückblicken[36]]: that does not re-re-re-flect [Besinnung] in seeking shelter in reason's ground – thus becoming lifeless like the wife of Lot who turned around becoming a pillar of salt [Gen 19, 26]). What disappears in the same instance is speculative-reflexive, backward-looking *objectification of thought* as subjectum (and) ratio. This is an auxiliary yet only exit from this aporetic topos, if there is any exit here…

III. Methodology of groundlessness — functions

A. Connections of modes of thematization of groundlessness: experience, methodology and functions of groundlessing – philosophical functions of the figure of interweavement – meta-synthesis – determinations of philosophy. The question and problem of groundlessness, apart from its thematization in mode of (a) *experience* of groundlessness, Shestov also thematizes in modes which may (as we said elsewhere in PFA) be determined as (b) *methodology* of ground*lessing* and (c) *functions* of ground-

[35] It is not tactless to here repeat the formula of Sartre on existence that 'precedes' essence: 'l'existence précède l'essence' (cf. J. P. Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris 1946). We do this giving credit to Shestov for pioneering insights in this direction (however, we identify not the two philosophers, we do not analogize them either). Elsewhere in PFA we threw light on Shestov's possible Dostoevskian influence on young Sartre via studies such as: Leon Chestov, „Dostoïevsky et la lutte contre les evidences", Nouvelle Revue Française 101 (1922) 134-158.

[36] It is our opinion that Shestov develops this idea independently. Still, it is very possible he was instigated by its Nietzschean overtone *as well*, e.g.: „Man is a rope (Seil) stretched between the animal and the Superman – a rope over an abyss (Abgrund). A dangerous crossing, a dangerous wayfaring, a dangerous looking-back (Zurückblicken), a dangerous trembling and halting". Note also the analogy between the abgrund-ungrund (Kabbalistic?-Boehmean?-Nietzschean) speculative terms and Shestovean ground*lessness*. For the Nietzsche locus v. *Also Sprach Zarathustra*, *Ein Buch für Alle und Keinen* [*Prologue* §4], in idem, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA: Bd. 4, 16), Berlin 1980.

lessing (obestemeljivanja). The pre-reflexive yet meta-reasonal meaning introduced by experiences of groundlessness discloses groundlessness as a potential *apophatic sui generis*. Hence: a *reflexion on that* may be implemented through a *methodology* of philosophy of groundlessness *which* – further on – executes certain *apophatizing functions* of philosophy according Shestov's vision of it (philosophia). In virtue of that, clearer becomes the meaning of *chiasmatic interweavement of deconstructively-hermeneutically* attuned categories *with — apophatically-groundlessly* attuned categories – *within* the thinking of groundlessness (беспочвенность). As we have said, under deconstructive-like categories (as introduced by Shestov) we subsume *de*-constructive relations of first :: second (subdued second), self-same :: different, one :: many, reasonal :: meta-reasonal, limited :: trans-limital and others; whilst under apophatic-like categories (also introduced by Shestov) we subsume concepts of the under-ground, deepness, darkness, unfathomable, ineffable… (and others) – opened by bracketing what is of the earth and ground, surface(ing), (day)light, comprehensible, utterable… (and others respectively).

Now we ascertain the following: the combination of acts *of* (1) *deconstruction* of ratiotropic (constructive) elements of thought, on one hand, and (2) acts of *apophatizing* kataphatic (positive) construals of thought, on the other hand, *together* by way of intertwining-interweaving (chiasma = χίασμα) give the *main method* of philosophy of groundlessness of Lev Shestov. Besides, this philosophy, as such, stands closer to a 'method' of searching than to a complete or completable 'position'. Those and such combinations give the *methodology of groundlessing* which, as we know, is introduced and 'metabolised' by the all-pervasive experience of existential *tragedism*. It is not unimportant, when *existential* (eminently personal-experiential) identity of Shestov's philosophy is concerned, that the *tragic* as *traumatic trace* is inscribed into methodology of ground*lessing*: both in its deconstructive and apophatic aspects (carrying its with cognitive and *therapeutic* potential).

In such manner deconstruction (**DEC**) releases *apophatic* (**APO**) effects of meaning, *and these* apophatic effects generate the *deconstructively* overcoded domain of apophaticism itself – all *induced* ('*caused*') *by the tragic experience of life*[37] (**TRAG**[38]). This leads to transition from speculative justification to existential self-questionedness (upitanost) in relation to what 'is', or 'is' not. Therefore, apophatical thematizations of problems and concordant semantic and categorical registers in Shestov of that period (1900-1914), and later, have their gripping-points in deconstructive acts (postupcima) with which they share 'accordance'. To put it in a nutshell: the *style* of Shestovean apophatics is conducted by his sui generis deconstruction. Let us elucidate giving a formal example: the invasion of the different 'into' the self-same (and from within it!) has the (a) effect of suspending the absolutism of the self-same *and* the (b) effect of re-working objectivity of the positive into acomodating (becoming hospitable to) negativity of the difference (razlike) and by means of it (the negative, the differeing). For these reasons

[37] Miguel de Unamuno y Jugo, *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, 1913 = idem, *The Tragic Sense of Life*, tr. P. Heath, Routledge & Kegan Paul, London 1954. On the spiritual context of the times (Zeitgeist) tying-up Unamuno and Shestov, v. S. K. Bjorneboe, *Eksistens og revolt: Unamuno – Berdjajev – Sjestov*, Aschehoug, Oslo 1976.

[38] In Serbian both tragedy (tragedija) and trace (trag) have the same root – 'trag': of course, the word tragedy in Serbian is derived from the Greek for (sacrificial) lamb = tragos, hence the etymological likeness of the two expressions is nominal.

the invasion itself of the different-other introduces the effect of apophatization and gives driving fuel to negative critique, but in deconstructive key.

According to the philosophical teaching of Shestov the 'formula' of the methodology of ground*lessing* may be given as follows: **GRL$_{METHOD}$ = DEC ⇆ APO / TRAG**. The previously stated now becomes clearer: experiences of groundlessness – in form of substrata-concentrata (de-foundments) of existential phenomenology – bring forth the act itself of the questioning mode of philosophy (of subjectivity) — *before and over* objectified thought (of subject-object reason) and against it. This explains the *meta-synthesis* of (a) existential phenomenology and deconstructive hermeneutics of meaning – in Shestov – *with* the (b) effect of ground*lessing* grounds ('defunding funds' of established Grundlegung philosophy) in the sense of conscious apophatizing ('methodical' negation of positivities of reason, and established principles of grounding thought [trying to destroy the core roots even of laws of logic]). Main *determinations of philosophy* follow this que. Let us view one of the seminal determinations of the *goals* of philosophy as conceived by Lev:

> „... philosophy must give up her attempt at finding the veritates aeternae. The business of philosophy is to teach man to live in *uncertainty** – man who is supremely afraid of uncertainty, and who is forever hiding himself behind this or the other dogma (of the first selfsame BL). More briefly, the business of philosophy is not to reassure people but to *upset** them (смущать)" (A 1, 11). From the outset Shestov declares that „comforting is not her deed" (indeed non-comforting are deeds of truth of the underground or underground truths)[39].

'Uncertainty' therefore apophatization; 'disturbance' therefore deconstruction. From what has been said, furthermore, follows that methodology of ground*lessing* may be projected through *functions of groundlessing* too. The basic function of groundless*ing* is *inscription of surplus* meaning – meaning out of reach and unreachable to reduction. This function has a *biunal* aspect. First: what is at hand is a *meta-rationalist symbolization* of *the Real* or Groundless – despite attempts of ratiocratic closure into realism, moralism, idealism or positivism. Second: what is at hand is making the *non-transparent become transparent*, inexpressible expressible, inaudible audible, that is – note – making the *apophatic become kataphatic*[40]. And this entails an *expansive transformation* of the concept of 'evidence' as much as gazing into the new – or something *other*: we are being tought to acknowledge an *other* type of 'evidence': non-naturalistic in root.

B. Discourse of the non-discursive – limit of limit: expansions – essential limit. The difference between meta-discursive symbolizations of the Real *and* discourse (both in the framework of methodic and functional acts of ground*lessing*), let us explain, lays in the fact that the later approach does not utilise symbols or metaphoric suggestions, but runs through a conceptual argumentation which *capitalizes effects* of meta-rationalistic symbolization. But *still*, the over-turning *invention of groundlessing by the other-different* – at least inasmuch – is caught-up by the 'work' of the old, that is by the *toil of concept* 'or' *first-selfsame* (in favour of the order of grounding, based on

---

[39] Lev Shestov, *Dostoevsky and Nietzsche: the Philosophy of Tragedy*, St Petersburg 1903 = Лев Шестов, *Достоевски и Ницще: философия трагедии*, in idem, *Сочинения в двух томах* (т. 1), Водолей, Томск 1996, 375 = abbr. DN.

[40] The term 'kataphatical' (katafatičko) – in PFA – we distinguish from the term 'kataphaticist' (katafatično). The first we conceptualize as an act of *reaching* and *touching* apophatic layers of meaning (hence kataphatizing them in that manner); the second we envisage as the ideology of closure of the apophatic into positivity = kataphatization, kataphaticity.

reason and logic in philosophy). Resistance tends to be pacified and other established, ordered that is. It is necessary to here once more emphasise, and note, this 'coagulation' of 'resistance to resistance' – *Shestov himself* notwithstanding. In any case, ground*lessing* the field of philosophy (through synchronic scription of surplus ['residue' JB 229] or the Real) rehabilitates the *deficit* of insight into the unsurpassable importance of meta-reasonal domains of spirit and being. In virtue of that, Shestov builds his difference between event-experience and concept, existence and essence, absurdity and reason, groundlessness and groundment, metaphysics of the absurd and metaphysics of commonsense, objectification and reality.

The methodology of ground*lessing*, moreover, attempts to rehabilitate the *constitutive* role of metarational and irrational – more precisely: *limital* planes of meaning for this new philosophy. It is precisely this role that is served by de-foundments (defundamenti) – de-foundments as 'markers' of *limital experiences* and *limital ways* of reality (tropoi hyparxeos). However, 'limits' (borders, Grenzen) of reason, on one hand, and limits discovered through the 'other dimension of thought' (второе измерение мышления), on the other hand, do *differ*. The former introduce themselves as necessary (in terms of realist or essentialist pretence to be absolute standards of what is and is not existent – although in essence this they are *not* (Shestov argues they are ontical *for* they relate not to what *is* real = *Действительное*). Other limits are not a necessity (nor are they necessary) either, argues he, but for other reasons it is so. That is to say, they come forth from a domain not subsumable to dictates of logical and-or ontological necessity, they are supra-ontical to say the least. In fact, these are *essential* limits (Wesensgrenzen) *for* they relate to what *is really existent = Действительное*. The Shestovean 'other dimension of thought', in fact, unravels (a) the mono-diemnsionality of reason = seeming limits as well, and (b) *other than that too* = essential limits – surging in and through limits of seeming limits. In a word, limits of determining and determined reason (viz Spinoza et alii) are not the limits of possibility of human spirit, even less so are they limits of being, thinks Shestov:

> „Is the limit accidental, *that is* naturally explainable, *or**..." (JB 152).

C. From implications to applications – from groundlessness to ground*lessing* – facing the dream *of* awakedness – on 'self-evidence' of truths of reason. Efforts towards puncturing natural-reasonal limits, furthermore, advance on behalf of a philosophy which refrains not from integrating the tragic experience of passion (страст [passion] = suffering), including reflexion of absurd consequences of grounding *truth* exclusively on foundations of natural-reasonal rationality. This later type of rationality, let us add, Shestov envisages as a kind of rationally legitimized *dream-reverie** (where the mirror of naturalized reason self-evidently 'is' *all* reality of what any nature possibly is as truth).

Therefore — in order to escape that, in oreder to *wake up* from naturalist daydreamings of reason (sometimes through ubnormal pathways and events):

> „*Philosophy should** live by sarcasm, irony, unrest, struggles, dubitation, despair, great expectations – allowing itself contemplation (созерцание) and tranquillity only from time to time, for respite's sake. And then, perhaps *parallel to realist daydreamings**, it shall succeed to create *daydreamings of an entirely other* (иного) *order**; these would in advance have the value of demonstrating that *generally accepted daydreamings are not the only ones possible**. 'For what goal' someone might ask? […] Whoever poses this (question) shows that he needs not an answer, nor does he need *such** a philosophy. And the one who

> does need them will not pose such a query, but shall go on patiently to await *events**: a temperature of 40 degrees Celsius, an epileptic fit or something of that sort that alleviates the tiresome goal of *searching**...“ (GV 294).

Despite the quietist-godotean suggestion of ‘waiting’ for event, an event sketched in macabre fashion, the Russian philosopher – nevertheless – takes hold of *implications* of his existential phenomenology of groundlessness. These implications are modelled through series of deconstructive *applications* (‘wanderings’ = ‘странствования’) – hence even *creating the event* he gives witness to (‘preaches’ about?). These and such applications, note, offer explanation of the Shestovean methodology of ‘wanderings through souls’ (странствования по душам: from Plato to Husserl). In light of what has been said so far it is not surprising that Shestov, with particular fervour, turns toward the thinker of limits par excellence – *Kant*. Besides (as was demonstrated elsewhere and previously in PFA), Shestov approaches *Tolstoy because* he discernes him as a *Kantian* (albeit in old fashion Russian format: thereby we also acknowledge that Shestov’s thought is ‘self-coherent’ from that aspect of things too – all thinkers are suspected of the crime of allying reason/necessity/morality with resignation before death as unsurmountable ‘limit’). The debate with Kant, taken as *application* of philosophy of groundlessnes, therefore, *upgrades* the debate with what we named as the ‘first-selfsame Tolstoy’: moreover, this debate *intensifies* the dispute with the first-selfsame of philosophy per se (*n*. however, purposes of this *selection and overview* of PFA lead us tosummarize conclusions and results of our study as such, hence we skip the Chapter on Tolstoy, Dostoevsky, Nietzsche, and the ones on Kant and James).

IV. Philosophy of groundlessness – in summa: transformation of philosophy – post-metaphysical metaphysics of faith — fidements

A. Synthesis of interweavements and cross-sections (χίασματα) of Shestov’s philosophy: annunciation of things to come – pioneer of the new or scout in name of the old, perhaps both? Before embarking on in extenso criticism of Shestov (executed elsewhere in PFA) we must summarize *so far* accomplished results of our investigation. The philosophy of *groundlessness* represents a particular type of philosophy of *tragedy*. What makes it special is the fact that such a philosophy of tragedy, in its core, is an expression of existential philosophy, more precisely philosophy of groundless existence of the individual as person.

Inasmuch the philosophy of groundlessness is a sui generis synthesis of philosophy of tragedy and philosophy of existence. Shestov conceptualizes existence through groundless *subjectivity*. Groundless subjectivity marks the *distancing* from philosophy of the ‘strong’ Cogito: grounded in autarchic self-reflexion of the autonomous subject, which seeks (and does find) a realist alliance of the law of consciousness with nature under the sign of necessary, universal and all-obligatory authority of Reason. In order to manifest this distancing as overcoming of the subject by subjectivity, Shestov – in fact – develops a special *phenomenology* of groundless subjectivity. To that end his thought develops a very intricate expression expounded in forms of the phenomenology of *de-foundments*. Shestov conceives de-foundments as *phenomenological events* which, in the pre-reflexive and meta-reasonal sense, as experiences, precede the intellectual constitution of consciousness and conscience. For these reasons they are irreducible and relevant (particularly in the era of Shestov’s life span) for criticism of self-

sufficiency of reason, knowledge (epistēme) and morality. 'Forms' of de-foundments he tends to express via substrata which we recognised and synthesised under the sign of concentrata:

(1) facticity (contingent concreteness of being),

(2) temporality (in-timeness of being) and

(3) transcendence (being over-reaching itself as being).

All substrata point at radical and non-bypassable *contingency* and *non-definability* of the world of existence. Shestov never gives up on these two characteristics: for reasons of criticism of meta-narrative teleology of the grand design of history of philosophy, and-or philosophy of history, natural history notwithstanding.

This is why we confirmed the philosophy of groundlessness as expression of *phenomenology of existential states of the individual*. All three planes of groundlessness:

(1) anthropological,

(2) gnoseological and

(3) ontological, therefrom, gain proper expression via the relation they have towards *death* as main enemy of man and, by extension, adversary of philosophy (inasmuch as traditional philosophy, in an eternal stoicism of sorts, resigns before the feet of thanatos in gesture of moralistic acceptance). *Mortality* (smrtnost) is no common de-foundment (defundamental), for it is the 'de-foundment of all de-foundments'. That is to say, mortality is the *horizon* which inscribes groundlessness as such, but it *also* inscribes the possibility of realizing authentic subjectivity. This is paradoxical but it is not meaningless. The phenomenology of groundlessness – the structuring of de-foundments – therefore does have an *existential* effect. Shestov utilizes it in order to suspend and de-mask negative consequences of ignoring the challenge of death, or covering-up of questions that death directs *at* philosophical thought. Inasmuch the substrata-concentrata of *de*-foundedness (facticity, temporality, transcendence) are carriers of (a potentially conceptual) *reply of revolt* to — idealization of human life and human capacity (anthropology), as well as to — moralization and resignation before death (gnoseology and ethics), and finally to — *introduction* of death itself by the agency of man himself: Thales as 'philosophical Adam' – Adam as 'foregoing Thales' (philosophy of history)[41]. Shestov interprets death as direct *consequence* of ratiocratic and epistemocratic logocentricity of being, positing itself at the cost of primordial pluriversal life in creative freedom or arbitrariness (произвол) – where 'all things are possible', including the *impossible* (ontology and spirituality). The struggle against reason, hence, folds over into *struggle for life*. Philosophy of groundlessness thus betrays counter-logocentric concordance with philosophies of life – concord, however, with neo-metaphysical maximalism too (in key of a certain brand utopianism, or, rather, something else?).

> „In order to awake from life the ancients advanced toward *death**. In order not to awake the modern flee from death, making sure it is not mentioned. Who is more 'practical'? Those who equate earthly life with a dream awaiting the miracle of awakening, or those who see in death a visionless dream, a dream perfect, consoling themselves with 'reasonable' and 'natural' explanations? That is the basic question of *philosophy** – who steers away from it, steers away from philosophy itself" (JB 161).

[41] On the sin-bearing fall of *Thales* – who gave praise to the abstract One, not to the particular and concrete *someone*, v. Shestov's exegesis and hermeneutic in „Logic of Religious Creativity. In Memory of William James", in idem, *Great Vigils*, 444.

The struggle for life commences with struggle for new consciousness. This is done by means of critical assaults of philosophy *other than* reason against philosophy *of* reason and-or philosophy of speculative mind (which Shestov, contrary to Hegel, regards as a kind of *somnambulism*). It is through such method that Shestov aspires to *awaken* speculative-ratiocratic thought (sleeping whilst awake, for what is reality is conflated with reason identified as true nature of things and reality). *This is why* in significance gain alternative states of consciousness, as well as alternative – limital kinds of truth: truths of the Other and Real. The philosophy of Shestov is thus to be seen as a philosophy of *awakeness for other dimensions of thought*. Deaths to wit *dying*, sufferings, misfortunes, horrors, pauseless dread, absurdity, anxiousness, disappointments, unexplainable chance and accident, infirmities, shock… – in form of the non-hierarchable and non-controllable *flux* of groundlessness (a flux suppressed from field of vision by optimistic ideologies of reason and knowledge) – manifest themselves as boundary-pointers of the idea of groundlessness (moments of beauty partake of this flux, moments of intensive bliss, elevations and similar too, but dark colours dominate, often a hair length away from something of the order of macabre and-or bizarre experience). With these ends in mind the existential phenomenology of groundlessness acts through two wide planes. These are the plane of *constitution* and plan of *methodology* – in favour of ascertaining *new possibilities* for de-founding (in fact, a re-founding sui generis of) the work of *philosophy*. The plane of constitution advances via 'theory' of de-foundments. And de-foundments are nothing else but *conditions of possibility* (Bedingungen der Möglichkeit) *of new conditions* of philosophy. De-foundments (defundamenti) are formal – albeit 'vacillating' – places for manifestation of non-formal contents of the other, the non-normal and events radically differing from what is posited by *reason*. Hence we discover de-foundments as *limital states* of consciousness and, simultaneously, as *limital truths*. They are unwoven (unlaced) away from the intellectualist criterion of adequational theory of truth justification, and, simultaneously, interweaven into a *pragmatic* criterion of plausible-hypothetical theory of truth justification (as trace of Jamesean influence): in *one* word, de-foundements are *useful* for orientation and usher awakenings from naturalist and realist slumber, hence the are a function of something *true for us*…

All de-foundments (thematizied during Shestov's *nihilist* phase, whilst experiencing his la noche oscura del alma[42] [cf. PC 73-74]), moreover, may be characterized by means of four features which Shestov (in different places and in variation) ascribes to alternative consciousness (not without reference to mystical context). *Note*: within square brackets we offer four analogous features which William James uses in his masterpiece *Varieties of Religious Experience*... (1902, 1916) to qualify alternative states of consciousness induced by mystical experience („I […] propose to you four marks which, when an experience has them, may justify us in calling it mystical"[43] — Shestov would modify thus: „... may justify us in calling it groundless").

That is to say: all ground*less* (Boden*losigkeit*) states of consciousness – and correspondent experiences, facts, truths – bear a *quadruple* character under a sign of the *apophatical-mystical*. These are:

[42] For an elaboration v. Kaye P. McKee, *When God Walks Away: A Companion to the Dark Night of the Soul*, Crossroads Publishing, 2006.

[43] William James, *Varieties of Religious Experience*…, Lectures XVI and XVII: „Mysticism", Longmans, Green, New York (1902) 1916, 380 et passim.

(1) *incomprehensibility* and-or *meta-reasonality* (with the qualification that despite this – or in virtue of this – they procure new and other meaning [Ineffability]),

(2) *noeticality* and-or *meta-conceptuality* (both remain immanently tied to the act of cogniscence, but by manner of cogniscence is of another order to procedures of the logic of reason[Noetic quality]),

(3) *transitorines* and-or *contingency* (meaning that the cognitive content is not deducible from our consciousness by some natural or logical necessity, and that this content does not 'have to' be of such appearance, and it might not appear at all; this also means that this cognitive content cannot be grasped ['grabbed'], one-sidedly, by an act of intellectual I-will thus gaining mastery over it a priori: meaning that possession of such an cognitive experience [and concordant truth] is not entirely – if at all – in our hands; and if be it it in our hands, then the time-lapse of it is not guaranteed in advance [Transiency]) and

(4) *unconditionedness* and-or *unpredictability* (the reflecting activity of the subject of knowledge is not sufficient, and at times neither is it necessary reason-condition for the event of encounter with limital experience or limital 'fact' [Passivity]).

The apophatic 'aura' of de-foundments may be clearly gleaned from the following proposition: „The basic difference between 'average' (серединные истины[44]) truths of reason and absolute truths (последние истины) is that absolute truths are absolutely incomprehensible (непонятны). I repeat: *incomprehensible but not unapproachable** (недоступны)" (GV 291).

New conditions of possibility imply a *new orientation* of philosophy. This orientation allows thought to cross toward the world of *existence* – through the horrifying mystery of death *and* by de-masking the alliance ('covenant') of consciousness with epistemic dictums of knowledge, necessity and reason under the sign of moralistic resignation before death. This allows us to conclude not only that this orientation is a type of *philosophy of existence* but, moreover, that it is effected through an intensive *spiritual and conceptual struggle against death*. Such a philosopheme, therefore, potentializes spiritual experience of the *person*, on the other side of objectification of the subject :: object archetype, in search of new possibilities of solving the 'damned' problems. These ends precisely are served by Shestov's 'turn' to sui generis *empiricism* (experiencism, rather) and *pragmatism* backed up by simultaneous discarding of positivism and idealism. From what has been said we now understand why the plane of *constitution* in Shestov is simultaneously the plane of *de-constitution* of philosophy: philosophy taken *as* confidence in results and values of autonomous self-reflexion of moralist and naturalist reason (ratio, intellectus): for which death remains *outside* 'since' 'explained' (away) – that is, *suppressed and-or accepted*.

This throws light on the other plane, namely onto the plane of *methodology* of philosophy of groundlessness. This can be so because de-constitution follows forth from *de-construction*. That is, the phenomenology of de-foundments introduces the *other of* foundments (foundations) of reason (reason as foundation par excellence) — *out of reason itself*, but *also over and against it*. It is for this reason that we argued that

[44] Consequent to his tireless scepticism Shestov picks at truths of reason or 'average' (that is medium, middle) truths, for he suspects that neither they are wholly intelligible or clear: „Strictly speaking middle truths too are incomprehensible. Who shall dare proclaim he understands light, pain, pride, joy, humiliation?" (BK 291).

the hermeneutical critique of constitution of reason, in Shestov, may be regarded as *deconstructive hermeneutics of doubt* – in colour ranges of anarchism, pessimism and nihilism (gushing forth from ground*lessing* effects of thinking [on] death). The plane of methodology, therefore, is the plane of deconstructive scepticism – directed toward knowledge and reason. In this context major importance is given to the apophatizing function of *deconstruction* and deconstructive function of *apophatizing*. That is to say, de-composing ratiocratic constructs revealed layers of *meaning* which cannot be rationalistically positivized (kataphaticised), whilst *that* meaning (not subsumable to objectivization or positivization) appears as *the powering fuel of de-composition* (de-construction) — *as the force posing questions from the event of death and happening of mortality* (from the other even of death and mortality!) — these being pre-eminent apophatic realities. For these reasons, by these paths also, death (and after-deathness) becomes the focal point of thinking existence, groundlessness, deconstruction and apophatics in the textual corpus of Shestov. Death, to wit as loss of unsubstitutable person, more importantly – *struggle against it* through *bringing to consciousness reasons and conditions of in-deathness* (and reasons of allying with it) enlighten this in-depth overturn in conceptualizing conditions of possibility of new (non-conditionable by reason) conditions for philosophy: *philosophy of struggle for life*.

For these reasons deconstructive hermeneutics of doubt – that is, the groundlessing critique, in Shestov, receive three modes of application:

(1) destructive (nihilism),

(2) deconstructive (scepticism) and

(3) constructive (pragmatism).

In fact we hear a *triune tone* of the deconstructive attitude of Shestov towards history of ideas, culture and civilisation. As he says himself: „... so it happens in philosophy: c'est le ton qui fait la musique[♣]" (GV 438). Furthermore, we ascertained that these three modes of application of groundlessing deconstruction correspond to *three phases* of Shestov's life struggle for meaning:

(1) *hopelessness* due to an exitless world (cul-de-sac),

(2) *doubt* in established exits and

(3) *hope* in finding an exit.

Recently Michaela Willeke proclaimed a result analogous to ours. Phases of maturation of Shestov's originary intuition she characterizes as path-markings (Wegmarken) which lead from the Nothing (Nichts) through Being (Sein) to Pleroma (Fülle)[45]. In that sense the gradual or phasing pathway (and pathways = Unterwegs) of Shestov's philosophy, further on, are determined by apophatic bracketing (aided by negativity of groundlessness) of what is rejected, rather than kataphatic movement toward what is positively known and sought for. Negative ('negational') discourse thus sheds light of *orientation* in darkness of destruction and during uncertainness of deconstruction of positive 'certainties' of what seemingly 'is'. Speaking in manner of Bataille[46], we could say that Lev's philosopheme is an *un*finishable non*system* of quali-

---

[♣] In translation from French: „Music depends on tone".

[45] Michaela Willeke, *Lev Sestov: Unterwegs vom Nichts durch das Sein zur Fülle: Russisch-jüdische Wegmarken zu Philosophie und Religion*, Fundamentaltheologische studien Bd. 37, Lit Verlag, Berlin 2006.

[46] Georges Bataille, *The Unfinished System of Nonknowledge*, tr. Stuart et Michelle Kendall, University of Minnesota Press ([1]2001) [2]2004.

fied *non*knowledge. The third note of the tonality of Shestov's deconstructive strategy, the *tone of hope* (previously deleted by his early saying: „… hope has vanished *forever*, yet life remains" [DN 369] – but also reinstated by his saying: „We need to *seek* God" [TN 316]), couples his existential phenomenology of groundlessness with *pragmatism*.

This is commensurate to the words of Jeff Jordan on James: „… James's argument is that when evidence is silent, our passions and preferences can speak. James's (*and Shestov's** BL) argument can be seen as supporting the propriety of allowing *hope** to influence certain deliberations and decisions"[47] (PW 185-186). By doing so, however, Shestov carries his philosophy over the threshold of blind faith into the fold of *argued* faith (no matter how much he insists on 'wild', 'pure' or 'fool-for-God' faith *as* faith). It remains true, however, that *even such* will for faith (argued and expounded through pragmatic justification) is determined by the figure of the meta-reasonal *leap* in to the unknown.

Since Shestov *coincides* to the *negative* result of Kant's critique of *traditional* metaphysics (intellectualist and essentialist ontotheology of Leibniz-Wolffean type) we cannot name his turn towards *pragmatics of faith* as 'metaphysical'. *Since* the thought of Shestov does not coincide to the positive result of Kant's critique of *traditional* metaphysics (restricting religion within the limits of reason = practical reason) *and since* Lev demands merciless warfare against reason and knowledge be *continued* in name of a domain other and different from the world of positive phaenomena given through the empirical plane of reason, then – still – we acknowledge that the turn towards *pragmatics of groundlessing faith* produces a certain *post-metaphysical metaphysics* of groundlessness, or faith (en passant, this is what Kurabcev names 'radical metaphysics'[48]).

Out of *roots* of things (rhizomata, корней вещей) themselves gushes forth groundlessness — groundlessness of *man* as 'eminent' (by 'privilege' overly suffering) 'mediator' of ground*lessing* possibilities of the Real. This is the reason Shestov *continues* to insist on audi altera pars relations towards *metaphysics* as potential path-finder to *meaning* of the Real. One should perhaps 'fear' *such* metaphysics, for it ushers unpleasant truths. However, neither should one be ashamed of it, like philosophers impressed by 'sciencehood', cringing from the 'stigma of metaphysics'[49] (J. Cottingham). It suffices to accuse someone of metaphysics, and this will make him „turn pale in horror", thinking all is lost – sarcastically states Shestov in his dispute with the optimism of *post*-metaphysics or, more precisely, *anti*-metaphysics (PC 78). Moreover, and at the same time, he pleads for a *non-disqualifying* divorce of metaphysics from scinetistic oppression over its irreducible being, domain and goals:

> „In metaphysics, *that is** in the domain where for us most curious and most important truths (истины) are hidden, the case is *different**" (A 2, 39).

Destructions and deconstructions of established philosophy of the moral-et-ratio alliance with everydayness of necessity and death, nevertheless, *have not* (certainly not in his *pre*-fideist phase) led to a proclamation of new religion (or new religiosity), not even a declaration of a new religious philosophy. *Nonetheless*, Shestov's series of apo-

---

[47] Jeff Jordan, *Pascal's Wager: Pragmatic Arguments and Belief in God*, Oxford University Press, Oxford – New York 2006, 185-186.

[48] Василий Курабцев, „Ведение", in idem, *Миры свободы и чудес Льва Шестова* (*Жизнь мыслителя*, „странствования по душам", *философия*), Российское гуманистическое общество, Москва 2005.

[49] For a rather sympathetic remarks on metaphysics, v. John Cottingham, *The Spiritual Dimension: Religion*, *Philosophy and Human Value*, CUP, Cambridge 2005, espec. 102-105.

phatic de(con)structions of reason *have led* to *construction of conditions of possibility* – but only of *possibility* – for an alternative orientation of philosophy. Hence we read Shestov's philosophy, not only in his early period, as a spiritual-intellectual practice of *multiplying possibilities* (… as that too…). In such a philosophy religious meaning – as possibility for philosophy – remains in play: hence the play too of *religious* philosophy *as* conceptual kerugma (revelational discourse) sui generis. That is to say: the thought of Shestov – taking as its point of departure *the* experience of groundlessness (also *the* essentially groundless experience of faith), taking into account *pre*-suppositions concordant *to that*, formulates philosophically relevant judgments and viewpoints directed at burning issues, and it is in *that* sense Shestovean thought allows itself to be modelled as 'religious philosophy'.

Subsequent to the question of identity of Lev Shestov's philosophy, the following problem needs to be faced. One must ask:

(1) does Shestov *reach* faith (which in his early period he – allegedly – does not have, but then appropriates by virtue of philosophic-religious investigations),

(2) *or* he *presupposes faith from the outset* and then *re-appropriates faith by re-confirming it* (through 'authentication' of faith by virtue of philosophically acquiring the lost right and lost will to and for faith[50]),

(3) or he *never reaches* faith (let alone 'real' faith).

Our answer stands with the second of these three options. The price of such an answer is the concession to somewhat relativise the *pre-fideist* phase of his spiritual-intellectual development *as* 'pre'-fideist. In other words, the division between *ante*–fide and *post*–fide phases of his thought, it must be admitted, is more osmotic and fuzzy than is usually considered (although this need not lead us to conclude that the philosophy of Shestov 'hence' loses power and credibility, for it is – allegedly – betrayed by implicit faith from its beginnings). Although it is not possible to wipe away the contour of this *distinction*, nevertheless, note, both sides of the distinction need to be *relativised*: the side of pre-fideism and the side of fideism. In other words, defoundments of the pre-fideist phase (as conditions of possibility of other philosophy [philosophy of hope in the name of hopelessly and helplessly groundless individuals]) coincide, on one hand, with criticising morals, knowledge and reason (which are of no help in struggle against death, except through 'consolation') and, on the other, they conincide with affirming the astonishing *choice to have the impossible be possible*. For instance: to affirm free willed but argued *death of belief in reason*, morals and knowledge – precisely that – as token of a turning to the other of reason: a turning conducted through the *argument of the will to believe that* what is impossible for reason nonetheless is *possible* – possible for 'reasonless' (not spiritless) *faith* (no matter how 'impossible' this might seem to the ratio-intellectus construct).

For these *reasons* apophatic deconstruction *of* reason constitutes not only the conditions of possibility of religious philosophy, but also allows conditional usage *of* 'short' *religious ideas*. Shestov discovers these ideas in the fold of Lutheran *Protestantism* which he deems closer to the Bible than other Judeo-Christian confessions, and the *Bible* seems to him as closer to the revelation of God to man than historical ecclesial institutions (i.e. 'objectifications') of that revelation. In connection to *that* question

[50] „The worse part of me does not believe", Shestov says.

too, the philosophy of groundlessness reflecs the *decision* to choose an authentic *option of the theistic tone of existentialism*. Witness to what has just been said is given by the following *confession*: an almost éclatante *confessio fidei* of Lev's in 1909. (several years *before* writing his *Sola fide*…):

> „... listen to Luther himself: 'God' – he says – 'is God of the humble (смиренных), miserable, oppressed, despairing, humiliated ones; his essence (сущность) is to inspire (вдохновлять) the humble, feed the hungry, return sight to the blind, console the ones who mourn, resurrect the dead, save the deceased and those who have lost *hope** (надежды)...'"[51].

The locus quoted displays *interweavement* of de-foundments, existential subjectivity *and* pragmatism of faith – by virtue of which Lev overcomes nihilistic tendencies (of his spirit and mind). It is of importance to indicate at yet another unusual effect of Shestov's conceptualization of *philosophy of faith*. That effect leads us back to the work of doubt(ing) in his thinking. Two things follow in connection to this.

First: the explicit scepticism of Shestov is annulled by his implicit fideism (with which it forges a paradoxical relation form the start), and, by equal reversal force, the gradual explication of fideism *rejuvenates his scepticism* (albeit transformed in kind). Thus appears the figure of *fideist scepticism* and-or *sceptical fideism*. This is seemingly paradoxical. However is does remain critically instigative. Namely, Shestovean faith *integrates scepticism from within* and then, following suit, it externalizes it as critique of everything regarded as non-authentic: in both (a) theological sedimentations of Judeo-Christianity, and (b) strata of rationalist philosophical culture of the secular age[52].

Second: it is this precisely that allows us to consider the de-fundamentals (i.e. *de*-founding *de*-foundments) and conceptualize them as existential and phenomenological tokens of — *fidementals* or *fidements*! ('fideing fidements'), which conspicuously take over the burdens of Shestov's philosophy of the second period. For example: the de-foundment of mortality – by paradoxy of faith – may become the fidement of vitality, that is fidement of hope in overcoming death, or a fidement eternalizing vitality. Of course, this is possible under condition of implementing the turn of pragmatics of faith and 'will to believe' argument (explicated in extenso elsewhere in PFA). In relation to this let us remember the following: „The more you consider yourself dead the more you become precisely that believer who is *already* saved by virtue of Christ's sacrifice. This doctrine Luther brought out of his own experience" (GV 329). In nuce: via the pragmatics of justification of faith, de-foundments become fidements, that is — *new foundments* (new foundations: neo-foundments or meta-foundments).

It must be added that neo-foundments in mode of fidements also *continue to de-found* reason-knowledge: both reason in philosophy and reason in theology. This is why Shestov's religious philosophy should not be conflated with theology, nor should

---

[51] Lev Shestov, „The one who Composes and Destroys Worlds. On occasion of the 80th jubilee of Tolstoy", in idem, *Great Vigils*, St Petersburg 1911 = Лев Шестов, „Разрушающий и созидающий миры. По поводу 80-летнего юбилея Толстого", in idem, *Великие кануны*, Томск 1996, 328 = abbr. GV.

[52] Kurabcev rightly remarks: „... in [Shestov] we find two interrelated theses – the sceptical and religious". — *But*, if this relation is seen not as relation *within the mode itself of his faith* (as is explicitely the case in the third, fideist period of his thought) then, although necessary, it is not sufficient to state the existence of 'interrelatedness of theses'; further v. Vasilii L. Kurabcev, „Shestov", in M. Maslin (ed.), *Encyclopedia of Russian Philosophy*, Ukronia – Logos Ortodos, Belgrade 2009 = Василије Л. Курабцев, „Шестов", in М. Маслин (ed.), *Енциклопедија руске философије*, Београд 2009, 988.

we regard it as philosophy of religion. That is to say, his philosophy 'of' faith is a thought from *witin* faith, hence it is closest to *religious philosophy* – a special one indeed. Lutheran insight into 'nothingness' of the mortalized and forlorn unfortunates, through Shestovean intervention, as we said, becomes a de-foundment that functions in mode of *fidement*. Shestov's struggle with foundationism in epistemology, therefrom, displays itself as *not as* neo-fundationism. It is better regarded *as* founding something *other from* what is allowed by the model of rationalist foundation of thought and being, *and* as carrying out an entirely and radically new *way* of 'founding' things… This is paradoxical but, let us repeat, it is not meaningless. To the contrary: it is a contribution to novel ways of attaining meaning in tackling the so called damned questions – or, better still, it is a contribution to rights of the 'damned' not only *to* think, but to think *better* and more effectively than us (albeit, also through us).

His existential phenomenology by virtue of its deconstructive character shows Shestov to be a 'forefather' of *post-modern* sensibility in philosophy. It also shows him to be a 'patron' of *neo-existentialism*. For these reasons it is beneficial to consider naming his anti-rationalist *metaphysics* of faith *also as post*-metaphysical thinking. In other words, Shestov's thought on groundlessness should be viewed within the framework of the debate on *overcoming metaphysics* (Überwindung der Metaphysik[53]). Namely, *transgressions* (hybris) of the 'post-metaphysical metaphysics' of groundlessness coincide with the inauguration of philosophical relevance of the atypical reality of groundless subjectivity (which claims that meta-reasonal experience legitimizes *possibility of the impossible*, that too – which reason finds *impossible*). In that sense the philosophy of Lev Shestov remains *metaphysical* and takes semblance to a specific kind of conceptualized *spiritual* experience (for it affirms new fields of 'knowing', new modes and capacities of 'knowing' in and through 'other dimension' of spirit, as he likes to state). But it also figures as *post-metaphysical* (for it manages to indicate at limits, and errings, of the logocentric metaphysics in ontothe[le]ological code – *but*, *neither* does it wish to tie the fate of possible insights, and events, to the logic of rational-scientific principles, nor to the logic of propositions grounded in positive fact of the naturalised evidence of senses).

B. After metaphysics – metaphysics, or something else? – between demythologization and re-mythologization – towards *post*-metaphysical metaphysics. The term 'post-metaphysical', by the way, is markedly utilised by Jürgen Habermas. Nevertheless, similarity with the approach of Shestov is mostly nominal (although Shestov too claims transcendence to be *already an innerwordly matter*, although he too rejects traditional metaphysics and its conceptual language) – *for* Lev (on the other side of Habermasian 'methodical atheism') does posit, in the end, biblical faith as sovereign and over-determinant principle for (all) thought and action (although he does not at-

[53] Since Kant this problem was significantly addressed by, for instance: Rudolf Carnap (*Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse des Sprache*, Vienna 1931), Ludwig Wittgenstein (*Tractatus Logico-Philosophicus*, London 1921) and Martin Heidegger (*Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn 1929; *Was is das Metaphysik?* Bonn 1929). It would be fruitful to contextualise the propositions of Shestov inside and between those two – conditionally speaking: analytical and hermeneutical – currents of debate on metaphysics (although he does work on providing for a 'third' pathway, if not current). For contemporary discussions on the (im)possibility of metaphysics, placed in a analytically orientated perspective, v. e.g. E. J. Lowe, *A Survey of Metaphysics*, OUP, Oxford 2002. — M. J. Loux, D. W. Zimmerman (eds.), *Oxford Handbook of Metaphysics*, OUP, Oxford 2003.

tempt an outright negation of science as such, he, nevertheless, allows autonomy of science, if and only if it does not neglect the value and pertinence of revealed truth). According to Habermas, the meaning of the term Nachmetaphysisches Denken[54] signifies *giving up* the pretension to grasp final truth on what, how and why things 'really' are (in that too Shestov would agree). Transcendence does remain a possibility. But transcendence, further on, is *not* a metaphysical reality *outside* this world which – as Habermas states, calling upon Danish radical theologian[55] Glebe-Møller – no longer can be metaphysically legitimized. It is not as if there is no thinking on God, nor is it the case that thought on God is purged of all content. Something other is at stake. The trajectory of history has brought us to a point where the *language of metaphysics* has lost coherence and cohesion, becoming fragmented and demythologized – hence: it must *either* confirm its truth-claims, *or* accept a replacement in form of *post*-metaphysical ways and ends of thinking[56].

In a contrast to that, somewhat unexpectedly, Shestov holds that the language of metaphysics need be *re-mythologized* – and, this need be aided by parallel *deconstruction of mythology of reason itself*[57]: reason taken *as* myth sui generis, but *without a return to old metaphysics*. This consequently leads also to *de-mythologization of intellectualistic metaphysics*. For Shestov holds that it has, from Aristotle[58] via Aquinas

---

[54] Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsatze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988 = idem, *Postmetaphysical Thinking* (*Studies in Contemporary German Social Thought*), превод: Hohengarten, Polity Press, Cambridge 1992.

[55] Describing *methodical* atheism as a procedure which *still* is compulsory, Habermas refers to Glebe-Möller in Jürgen Habermas, *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity* (E. Mendieta уред.), MIT Press, Cambridge 2002, 78, 80. According to Glebe-Möller the post-metaphysical perspective still may incorporate a certain 'transcendence'. For explication of these points v. M. R. Michau, „A Discourse Ethics of Liberation? Dialectical and Analectical Transcendence in Habermas and Dussel", у M. P. Banchetti-Robino, C. R. Headley (ed.), *Shifting the Geography of Reason: Proceedings of the 1st Annual Meeting of the Caribbean Philosophical Association*, Cambridge Scholars Press, London – in press. Also v. Jens Glebe Møller, *Jesus and Theology: Critique of a Tradition*, Fortress Press, Philadelphia 1989.

[56] Jürgen Habermas, „Transcendenz von innen, Transcendenz ins Diesseits", у исти, *Texte und Contexte*, Suhrkamp, Frankfurt 1991 = „Transcendence from Within. Transcendence in the World" = у исти, *Religion and Rationality*..., Cambridge 2002. — In all truth, Habermas has made a series of statements in the recent period by which he advances in a very indicative way towards *integrating* the Judeo-Christian legacy of civilisation into his philosophy of social-communicative action (Handlung) and rationality in and for the horizon of public responsibility. Of course, this is far away from a 'theological turn' in Habermas (who insists on post-metaphysically situating theology too). Still, reassessed inclusion of religious meaning and value, as he argues, is necessary for proper advancement of contemporary European societies – which is a new moment in the project of dialectics of Enlightenment (which, in a unexpected move of 'dialectic', returns to reappropriate what it discarded in its earlier phases). Cf. J. Habermas, „Conversation about God and the World", in idem, *Time of Transitions*, Polity Press, Cambridge 2006, 150-151; also v. his discussion with pope Benedict XVI (J. Ratzinger): *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*, Ignatius Press, 2007.

[57] 'Re-mythologizing' the language and ideas of metaphysics, of course, is not the same as de-mythologizing reason: but, these are two immanently connected movements of the spirit of thought of our Judeo-Russian thinker. Re-mythologization of the language and ideas of metaphysics, let us anticipate, inter alia, asks for a new *actualization* – and justification of *meaningfulness* – of the irreducible value of mythological levels and functions of human consciousness.

[58] This is an opportunity to show a virtually 'programmatic' loyalty of Shestov to the line of anti-Hellenic attitudes of the rabbinic theologians through the centuries. For example, Rabbi Moshe ben Nachman = Ramban in his commentaries on the Torah – *Bi'ur = Perush 'al ha-Torah* – comes down vehemently on Hellenic philosophers, especially upon Aristotle – similarly does Shestov, seven centuries later. (Incidentally, Ramban construes his 'second' name by acronimically 'Cabbalising' = **Ra**bbi **M**oshe **b**en **N**achman – whilst Shestov takes to the method of symbolically 'Cabbalising' his name = **Ш**варцман-**Ест**-**Иов** = **Sch**warzmann-**Est**-**Job**).

to Husserl, complied in 'fatal' alliances with reason-intellectus, which, as we know, the Judeo-Russian suspects to be a *mythological construal*. Thus the locus itself of the crisis of metaphysics (= the battleground pro et contra autarchic autonomy of brain-reasonal thinking) is viewed *as* inauguration of *strife amongst types of mythologies*: *pre*-Enlightenment, *En*-lightenment and *post*-Enlightenment ones. Shestov deems such conceptualization acceptable. The reason being that he deconstructively reads the ratiologocratic discourse of philosophy as *myth sui generis legitimized through will for power of the first-selfsame*. It is out of those reasons that he finds it possible to suggest Thales is mythologist of the 'One' and philosopher ratiologocrator – *at once*[59]. Contrarily, the 'real' philosopher must be on the side of limitless freedom, plurality of possibilities and the irreducibly concrete, particular and individual. That is why Shestov sees Thales, or Anaximander, as *miso*sophoi (= philoi of ratiologocracy and monism [henotism]), whilst the true *philo*sophoi are seen as *enemies* of ratiologocracy (in a counterturn vis-à-vis Plato who takes the 'misosophoi' to designate enemies of logos).

> „...individual life is in its essence impiety, and for the same reason carries within it the doom of supreme punishment, of death. Thus taught the first Greek philosopher, Anaximander. Thus also taught the last great philosopher of antiquity, Plotinus: ἀρχὴ μὲν τοῦ κακοῦ ἡ τόλμα καὶ ἡ γένεσις (*Enn*. V, 1, 1) (the beginning of evil is audacity and birth, i.e. the appearance of the individual being). The same […] is the teaching of modern philosophy. When Hegel says that the individual belongs to the Universal Spirit (and here 'concept' is not more but *less** clear than 'representation', and to such extent is it *mythological** that I without end write the word Spirit in capital letters), he is only *repeating Anaximander's* words. For the sake of completeness I will add that Anaximander's legend was not invented by himself, nor by the Greeks at all. It came to the Hellenic world from the East, the home of all legends and myths, *on which the West*, *although it will not admit it*, *has always lived and still lives**"[60].

Therefore are we (or are we not?) to take as bizarre his *allegorical* qualification of metaphysics of reason as a special kind of mythological *narrative*? — All philosophema based on systematic presuppositions of metaphysics of Reason are decoded by Lev Isaakovich as *narratives* woven from a *mythical* clew (a clew commonly 'left' in unconscious depths of the mind: mind not having a *clue* of existence of such a *clew*). The weaving of such narratives he allegorically[61] illustrates by referring to the *folk-tail* of the axle-pin stew (щи из топора; klin čorba). What is suggested, and this is year

[59] Thereby he joins – or leads – the re-questioning of Hellenic philosophical 'disqualification' of myth (to wit Eliade's insight: „If in all European languages 'myth' means 'fiction', the reason for this is that the Greeks named it so 25 centuries ago", v. Mirča Elijade, *Mit i zbilja*, tr. M. Cvitan и Lj. Mifka, Matica hrvatska, Zagreb 1970, 135 = cit. acc. to Bogoljub Šijaković, *Mythos*, *Physis*, *Psyche*, Jasen, Beograd – Nikšić 2002, 108 [in Cyrillic Serbian]). Shestov rehabilitates the importance of such mythological layers or such structural aspects-functions of consciousness. And more: the premises of his thought tend to *puncture* the objectified and commonly non-reflected border between myth-o-*making* and myth-o-*logizing*. That is to say (ask): is not ground*lessing* an act with a biunal effect — on one hand, the mysterial reality of groundlessness is made or 'allowed' to happen (non only acknowledged in thought) and, on the other hand, a new myth is inaugurated – myth on the Groundless (as well as mythologizing, and-or specific reasoning about it).

[60] Lev Shestov, „Sons and Stepsons of Time: Historical Destiny of Spinoza", in idem, *In Job's Balance*, Paris 1929 = Лев Шестов, „Сыновья и пасынки времени. Исторический жребий Спинозы", in idem, *На весах Иова: странствования по душам*, Сочинения в двух томах (т. 2), Наука, Москва 1993, 259 = abbr. JB.

[61] Introducing irony and allegory is characteristic of Shestov's attempt to relativize and deconstruct ideological strictures of absolutized logic of reasonal inference in philosophy; also, this tends to confirm his fore-postmodern avantguard status.

1905, is that borders between unscientific stories and stories of science or philosophy are not as insurmountable as seems prima facie. However, he does concede that these borders remain mutually non-identifiable (i.e. not wholly reducible one to another). This helps us en passant to discover Hose L. Borges (1899-1986) as a spirit of significant congeniality to Shestov. Besides, was it not Borges (friend of Benjamen's benefactor, Victoria Occampo, whom he calls 'most argentinian women'[62]) who wrote „They judge that metaphysics is a branch of fantastic literature[63]". Shestov *would* dare to, almost Dadaistically, rephrase that sentence – remaining faithful to the spirit of its intent, by stating: „They judge that science (scientific philosophy) is a branch of fantastic literature".

Most of us are familiar with the axle-pin stew tail. The explanation is given by Shestov himself (in context of his polemic with Merezhkovsky on religion and God in Dostoevsky and Tolstoy, v. „Under the Power of Ideas" in *Apotheosis*…). The salient point is that the main (central) idea of a novel or philosopheme is *not necessarily the main* (*central*) *thing*. The main things are seemingly *marginal yet concrete contents*… That is to say, for Shestov 'synthesis' (in terms of the construed all-uniting One) is an *external*[64] matter: not only in the sense of instrument of composition, but, more importantly, it is a matter external to the *thing itself* (which *eludes* synthesis, systematization, unification, all cleverness of dialectic).

> „... synthesis has only external, an all-uniting, formal meaning […] the general idea in a book always has the role that the axle-pin (топор) in the soldier's stew. No matter how much we try to attend to it (ни возись), it shall remain uncooked (недоваренной). Most importantly, the book shall suffer nothing from the fact: only if it contains (as Shestov's works do) all the other ingredients necessary for making spiritual food of man" (A 155).

This may be generalised. The point is that Reason, *that is* – the main idea of a system or the system itself bear semblance to the axle-pin around which are cooked – or woven – the *other* ingredients of the stew of philosophy and philosophical narrative. In fact, there is *no* axle-pin (there is no bobbin inside the clew): the main ingredient of the stew is never prepared, for the 'central' ingredient is nothing but an alluring phantasm. It is inedible since it is, in fact, an 'existent non-existent', like any *phantasm*. The axel-pin of the philosophical stew, Shestov would agree, is nothing else than the *axle-pin of reason* or monistic generalisation which, naturalistically and deterministically, is being hammered into tissues of the concrete groundless individual, thus shedding blood of existential suffering and absurdity of existence. „All my personal memories as a reader spoke to me that what is most burdensome and unpleasant in a book is its general idea […] by itself it strangulates all other contents..." (A 5). — *Does this not hold for the idea of groundlessness itself*!? (*n.* we do thematize this question, but elsewhere in PFA, i.e. in the Chapter dedicated to rigorous criticism of Shestov's ideas and thought techniques).

---

[62] It was she who saved scripts of Benjamen Fondan during the Holocaust. Of special worth are Fondan's *Recontres avec Leon Chestov*. On Ocampo, the editor of famous Sur, v. Doris Meyer, *Victoria Ocampo: Against the Wind and the Tide*, George Brazillier, New York 1978.

[63] Jorge Luis Borges, *Tlön*, *Uqbar*, *Orbis Tertius*, у исти, *Collected Fictions*, превод: A. Hurley, Penguin Books, New York 1999, 74 — cit. acc. to Evgenia V. Cherkasova, „Philosophy as Side-Shadowing: The Philosophical, the Literary, and the Fantastic", у H. Carel and D. Gamez (уред.), *What Philosophy IS*, Continuum, London – New York 2004, 200.

[64] On the relation of thought on externality and externality of thought, in Shestov's opus, reflects P. Jamet, „Pensée du dehors et dehors de la pensée", The Lev Shestov Journal 1 (Autumn 1997).

By the term 'post-metaphysical metaphysics', let us continue, we signify that Shestov's thought is *not naïve* in a pre-Kantian sense. In a turn, he takes Kantian types of metaphysics to be specifically *naïve*. More precisely, Shestov accuses Kant too for *turning-back* toward the first-and/or-selfsame: he complains against the incriminated 'оглядка', 'Zurückblicken' or 'Besinnungen'. Kant miosses out on seeing the metaphysic of reason itself as sometning very unscientific, points out Shestov. It is here that we find one of the major reasons which explain why Shestov *turns his back* to rational system building, advancing acrooss thresholds of *systematic anti-systemic thinking*. Reason is the great magician of taming and Security the great hypnotizer of life instinct and of man's freedom. Awareness of the fundamental loneliness of man (which no philosophy succeeds to definitely 'cure' or silence its painful preence), thinking death itself and brave experiments in the other meta-empirical plane – for that reason – serve to emancipate the spirit of man from such taming and behaviourist conditioning by reason. The following example illustrates Shestov's critique of 'reason' as system for conditioning the spirit to capitulate before the one-and-selfsame, that is, it illustrates his critique of the system of domination of metaphysics of reason and-or positivism in philosophy.

Great Vigils (великие кануны) – focused efforts of a special type of *attention* – are necessary in order to see that rationalist-scientific criticism of metaphysics is *itself an expression of metaphysical conditioning*, analogous to the syndrome of conditioned reflex action. Whilst deliberating on possible methods for a *post*-metaphysical metaphysics ('neo-metaphysics', if we like), Shestov takes over the results of an experiment conducted on a 'pike'. He *alegorizes* this experiment. His aim is to thus illustrate the allegedly fatal *anti-metaphysical* turning-back *towards* the 'idol' *of* objective, natural, self-evident certainty of logical and-or empirical truth, so proudly expounded by philosophy of positive rational science (the 'new' science, not without a barb, Shestov names as a kind of *apologetic*, that is as metaphysics sui generis [GV Theory of knowledge as apologetics 284-289]). The pike-experiment was conducted in Pavlovean manner (in a sense and to a degree, it is correspondent to Shestov's reading of James's essay „Reflex Action and Theism"[65]). The result was the following: if a transparent partition is posited between a pike and other fish, after a series of collisions with the glass, the predator (щука) *stops trying* to approach its prey. Half-way in the pool it *turns back* (to Kant?, let us add askingly). The point is that the pike *continued* to turn back, even *after* the partition was *removed*. Shestov capitalises on this by allegorizing. That is, he takes the transcendental difference between things 'in themselves' (metaphysical truth) and things 'for us' (objective truth) to be precisely such a partition, and the philosopher to be such a pike:

> „Does not the same happen with us? Perhaps the limits between 'this world' and 'the other world' are also essentially of an experimental origin (опытного происхождения), neither rooted in the nature of things (as was thought before Kant) nor in the nature of our reason (as is thought after Kant). Perhaps indeed a partition (перегородка) does exist, and makes meaningless all attempts to cross over (перебраться) certain domains of knowing. But perhaps there comes a *moment** when the partition is *already removed**. In our minds, however, the conviction is firmly rooted that it is impossible to pass certain limits, and painful to try: a conviction founded on experience (A 2, 3).

[65] Let as remark: Shestov did read through James's essay „Reflex Action and Theism" (in idem, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* [¹1897]).

Now we understand why detrimental effects of the partition posited on spirit by naturalized reason – and fastened by generalising techniques of unification, systematization and synthesis – are illustrated by analogy with negative effects of conditioned reflexes. Before and after Kant metaphysicians are similar to *that* pike, the Königsbergean in particular… In other words, according to Lev Shestov, the Kantian partition between the world of phaenomena and world of noumena – maybe? – is nothing else but a transparent partition *already* removed from the aquarium of metaphysics, or it *may* be removed. The absolutised metaphysical border is a mere function of intellectual conditioning. That is, as long as the partition is unquestionable, as long as we turn our backs on effort, uncertainty and groundlessness, we remain deprived of what is *most important* — an authentic *philosophy of possibilities* (incidentally, Plotinus's attribution of philosophy as the 'most important' [τὶ οὺν ἡ φιλοσοφία; τὸ τιμιώτατον; *Enn*. I, 3, 5] Shestov takes as one of its 'most important' determinations [PC 117 and many other loci]). By virtue of groundless thinking – theoretical 'ground*lessing*', say – such philosophy at least perseveres on the way towards what is 'most important' (τὸ τιμιώτατον; Plotinus, *Enn*. I, 3, 5), or towards the 'one thing needful'[66] (χρεία ἢ ἑνός, Lk 10, 41-42). (*Nota*. This stress on importance of the *one thing needful* may be taken, to some extent, as justification for some of Shestov's shortcomings, or at least as a hermeneutical insight that somewhat alleviates the frustration one might have due to his metaphysical radicalism and-or seeming disdain for finer technical moments of professional philosophizing [i.e. the incriminated Shestovean 'hogging of blankets' Cz. Milos, or „the Shestov grid" B. Horowitz, etc]). His anti-Kantian protest is *at least* an attempt, Lev tries to convince us, of 'touching' truth on the other side of objectivism generated by the epistemocracy of an hypertrophic ratio: and despite its seemingly undeniable strictures which declare such a thing to be impossible, to be a 'thing in itself' at best…. Out of those reasons he asks Kant why he avoided to clarify – and develop – his concession on the possibility of knowledge *outside* limitations of the forms a priori of the senses and reason – indicating towards the possibility of beings which may be capable of comprehending (intuiting, contemplating) the things themselves directly and immediately, or participating in them in such fashion. Such a query thematizes the…

> „... the dogmatic[67] assertion that man cannot conceive a reality beyond space and time. Why? It is a question of immense importance. Compared with it all the problems of *The Critique of Pure Reason* are secondary. How is mathematics possible, how are natural sciences possible? — these are not even questions at all compared to the question whether it is possible to free ourselves from conventional human knowledge in order to attain the ultimate, all-embracing (всеобъемлющей) truth" (GV 307).

In what sense does *this* 'all-embracing' truth evade the 'all-embracing' truth *of* reason remains a question not only for us, but for Shestov too (taken up in his other works). In that sense the concept of founding 'objective certainty' – which James (as we saw [elsewhere in PFA]) regards as *regulative* 'limital' concept (Grenzbegriff, WB VI, 203) – is 'championed' by another regulative concept (or idea) – namely, by that of groundless-

[66] In ambivalence between referring to the Judeo-Christian God (Jesus Christ as Son of God) and the Groundless One or Groundlessness – Shestov often (and not at one place only) alludes to the verses of Holy Scripture: „Martha, Martha, you are anxious and troubled about many things; one thing is needful (hreía hē enós)..." (Lk 10, 41-42).

[67] Herewith is to be found one of the terminological hints which explain the subtitle of Shestov's seminal work, namely The Apotheosis of Groundlessness: an Experiment in *Adogmatic* Thought.

ness, or de-foundational subjectivity (which, *in itself*, represents deconstruction of limits of objective 'certainties'). The 'demand' for *scientific* metaphysics – dictated by metaphysics of *science* itself (which sees everything that 'is' through the mirror of the reasoning brain) – reflects the capitulation of the philosophic calling, laments Shestov. If authentic, this calling (Beruf) together with wonder (thaumasein), demands heroic acceptance of sufferings (darings = дерзновения, *not* submissions [JB 250]) as condition of spiritual experimentation and – note – 'systematic' (meticulous) overcoming of partitions that anestheticise or annihilate freedom for the other, different, multifarious and changeable. The philosopher must not turn back (*re*-flect on and into ratio) like the pike:

> „Perhaps the failure of metaphysics lies in the caution and timidity of metaphysicians, who seem ostensibly so brave […]. They have sought for rest […]. Whereas they should have valued more than anything restlessness: of the aimless and even purposeless kind. How can you tell when the partition will be removed? Perhaps at the very moment when man ceased his painful pursuit, settled all his questions and rested on his laurels, inert, he could with one strong push have swept through the charmed[68] (заколдованную) line which separated him from the domain of the unknowable" (A 2, 3).

The so far expounded modes of deconstructivism, in Shestov, together with what we named as asystemic systematics of ground*lessing*, should be seen as part and parcel of instruments later taken for granted in the milieu of theoretical arsenals of the *post-modern* turn of philosophy. Namely, to give a list: the primacy of *irony and allegory* over monosemic and recursive concepts of texts dominated by propositional logic, over self-confident standpoints of knowledge (epistēme) too, the primacy of *query* over answer, primacy of *rhizomic web*, fragment and detail over vertical-hierarchic structure of the whole circle (sphairos) of intellect, primacy of *non-knowing and exception* over totalizing knowledge that subsumes all the concrete-individual under the general All, finally primacy of *paradoxy and anti-dialectical (*and-or *antithetic)* thinking over logical consistency and dialectical synthesis geared towards all-resolving lucidity of the clear and distinct idea of one Mind or mind of the One (ironized in the '*small*' narrative on the axle-pin stew). The following reflexion my well serve to round-up our 'in summa':

> „… *at first sight** [this is] not a philosophy at all: it offers no systematic unity, no coherent set of propositions, no theoretical explanation of philosophical problems. Most of Shestov's work is fragmentary. With regard to the form (he often used aphorisms) the style may be deemed more web-like than linear, and more explosive than argumentative. The author seems to contradict himself on every page, and even seeks out paradoxes. This is because he believes that life itself is, in the last analysis, deeply paradoxical, and not comprehensible through logical or rational inquiry. Shestov maintains that no theory can solve the mysteries of life. Fundamentally, his philosophy is not 'problem-solving', but problem-generating, with a pronounced emphasis on life's enigmatic qualities..."[69].

V. 'Deathbed' words of Lev Shestov: from groundlessness to the Groundless One – recapitulation: apophatic deconstruction of reason and faith

A. The lectio of groundlessness and articulo mortis as lesson in favour of life – from groundlessness to the Groundless One. The philosophy of Shestov did open a *new*

---

[68] In similar vein Shestov continues later, at the beginnings of his fideist 'phase'. For example: „... so far a resourceful (*хитроумный* = fastminded) Ulysses has not appeared so as to succeed in finding the wonder-making herb (волшебный цветок) and thus destroy the charms of the sorceress (Circe BL)..." (PC 307).

[69] n.n. „Lev Shestov", in *New World Encyclopedia* = www.newworldencyclopedia.org.

horizon of meaning for philosophy 'as such'. At hand is *not only* an extension of existentialism into the religious domain or, better said, conscious taping into existential potential of revealed truths (which is positive in itself), *but also*, moreover, an extension of possibilities of *philosophy* which, through absorption of religious meaning furnishes the later with universalizable conceptual-critical status and capacity – *and* expands itself into the spiritual domain. This is the theoretical *horizon* of penultimate existential experience of the *individual* who, in Shestov, is potentialized by bringing to consciousness the *spiritual experience* of groundless personhood. Philosophically schematized groundlessness transforms the autonomous subject of thought into ground*lessing* and *de-centered subjectivity*. This newly discovered type of consciousness, to wit *subjectivity* – through work of its 'will' and in 'cooperation' with meta-reasonal possibilities of thought – discards reason (ratio, intellectus) as ground of autarchical autonomy of moralist rationalism and rationalised moralism in philosophy. The *price* for opening new possibilities, *for* other dimensions of thought, however, is *closing* work not only for reason but also work *on* reason. In other words, the price is a deficit of reconstructive trust towards rationality[70]. *Conditions of possibility* of philosophy of groundlessness (which is, we repeat, existential philosophy open to religious experience) are manifest as phenomenological substrata of subjective existence we named as *de-foundments* and then as *fidements*. That these are conditions of possibility of new posssibilities of philosophy is witnessed to by limital experiences *and* limital insights[71] to which de-foundments lead (which are introduced without pre-reflexion and asking [without 'knocking' on the door] by limital events themselves: by invasive ground*lessing* strikes at 'reason's' construals from within and without, from below and above). Around limital experience the atypical and non-objectivistic object-matter of this philosophy nouvelle is being interwoven. This is aptly demonstrated by the following citation (*n*. although written after *Sola fide*, it does connect awareness [awakening] due to de-founding effects of limital experiences, on one hand, with shedding-off 'false' [slumber-inducive] conditions of possibilty of philosophy, on the other). The *transformation*...

> „… begins with the 'true awakening' and carries man 'beyond reason and knowledge' (ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως), beyond the limits of the world 'given' once for all that is 'the condition of the possibility' of knowledge and where the conditions of the possibility of knowledge were created by Ἀνάγκη (Necessity) which does not allow itself to be persuaded and which exists especially for this. And indeed, if Necessity were not deaf and blind, the idea of knowledge would lose all meaning. Truth could not be in the 'adaequatio rei et intellectus', for how could one take as the standard a thing that is not at the disposal

[70] A paradigm of respectable possibilities opened by a more favourable, varied and mediational approach to 'reason' is given, let us select but one example, by: Hans Lenk, „Vernunft als Idee und Interpretationskonstrukt", y Hans Lenk (ed.), *Zur Kritik der wissenschaftlichen Rationalität*, Freiburg-München 1986. — idem, *Zwischen Wissenschaftstheorie und Sozialwissenschaft*, Frankfurt/aM 1986 (= in Serbian [lat.]: Hans Lenk, „O tipovima i kritici racionalnosti", in idem, *Između teorije znanosti i društvene znanosti*, tr. S. Bosto, Veselin Masleša, Sarajevo 1991, 147 et passim).

[71] Should we stress that there is an analogy to be seen here in relation to Jaspers's 'limital situations' confirmed in his *Existenzphilosophie* (Cf. idem, *Philosophie* [3 Bände = I. Philosophische Weltorientierung; II. Existenzerhellung; III. Metaphysik], Springer, Berlin 1932). Shestov wrote favourably on Jaspers, particularly enticed by his work Karl Jaspers, *Vernunft und Existenz*, Verlag J. B. Wolters, Groningen ¹1935 = *ibid*., Storm Verlag, Bremen ²1937, v. Lev Shestov, „Sine effusione sanguinis. On Philosophical Honesty. On K. Jaspers" = Лев Шестов, „Sine effusione sanguinis. О философской честности. О К. Ясперсе", Путь 54 (1937) 23-51 (re-published in the following collection: Лев Шестов, *Умозрения и откровения. Религиозная философия Вл. Соловьева и др. статьи*, YMCA-Press, Париж 1964).

of deaf and, by that very fact, unchangeable Necessity but depends on the will of a relenting, susceptible to persuasion and, consequently, 'capricious' being (Kant's deus ex machina or höheres Wesen)?" (AJ 378)[72].

The de-hierarchized and rhizomic web of de-foundments, nevertheless, is *unstable* and remains under the sign of the unforeseeable. Was it not Shestov who said: „Yes, there are sudden metamorphoses [...]. It may also be that anything whatsoever can come from anything whatsoever. What follows from this? Reason does not understand the suddenness?" (PC 79). Whatever follows therefrom, the following may be 'inferred' also: such a state of philosophical affairs strikes a blow at the identity of existential philosophy which Shestov is trying to open to the religious. That is to say, radical subjectivization – this introvert 'infra-glimmering' in the 'darkness' of otherness to knowledge – is simultaneously the *most powerful and most weak* aspect of such philosophy. It is so not (only) because this makes it irrationalist and voluntaristic. More importantly, it is so because this makes it 'non-efficient' and 'non-usable' in the socio-communicational sense (apart from callings of one super-loner to another: callings for analogous co-intuiting of exit-ways from history of 'reasonification' and reason-fiction *of* history and the life world). But this is what Shestov wants. Nevertheless, that does not cure anthropological-ethical, epistemological-gnoseological or spiritual-ontological difficulties, especially not those of the sociological-culturological kind. How are we to know that de-foundments escape in principle the magical 'hypnosis' exerted by reason on the spirit, making it turn back towards reason, that is to the first-selfsame? Is mere suddenness of their pure inter-ruptio-nal happening to explain and-or alleviate everything? 'Until' the event of undermining effects of presence of de-foundments, and afterwards, the philosophy of groundlessness works on critique of culture of ratiolatry and moralolatry – *therefore*, it *abides* by something of the *(self)same*: namely, preaching against preaching (preaching, that is, against preaching in the name of reason and morality). Conditions of possibility of constitution of philosophy as religious or meta-reasonal philosophy are conditionlessly *a posteriori* – and, to add, non-limitable and almost entirely non-anticipative. Furtherstill, conditions of possibility of *transition* from philosophy to *religious* philosophy, although possible, require as *necessary pre*-condition a retreat from conditions of disciplining philosophy (although Shestov conducts this retreat in a extremely *disciplined* manner). The paradox of all paradoxes of existential philosophy of groundlessness (as philosophy which made a shift from autonomy of reason to openness to influx of heteronomous and heterogeneous meaning and sense) is to be seen in the fact that conditions of possibility which lead to it are un-conditionable as much as non-knowable – comprehensible, yes, but post festum...

The event of criticism of autarchic autonomy of reason, nonetheless, leads if not to an epistemologically justified, then to spiritually self-aware *attempts* (опыты) at establishing new conditions of possibility — hence indicating that *an other to reason does exist* which philosophy may and should 'integrate' or, better, carefully acknowledge. It is for *these* reasons that Shestov's thought, although not to be considered a philosophy of reason, is to be concieved as a *philosophy*. Although this philosophy is not

[72] Lev Shestov, *Athens and Jerusalem. An Essay in Religious Philosophy*, Graz 1938 (= Lew Schestow, *Athen und Jerusalem. Versuch einer religiösen Philosophie*, tr. H. Ruoff, Verlag Schmidt-Dengler, Graz, mai 1938) = Lev Shestov, *Athens and Jerusalem*, tr. B. Martin, Ohio University Press, 1966 = Лев Шестов, *Афины и Иерусалим*, Сочинения в двух томах (т. 1), Наука, Москва 1993 = abbr. AJ.

to be confused with a rational theology (theologia intellectualis), it is to be seen as a *religious* philosophy. But it is not even a religious philosophy *if* religious philosophy (as his debate with Berdyaev and Merezhkovsky shows) counts on reason (reor, ratio = count) – 'reasoning' by trust in the 'old Serpent of knowledge'. This successive series of ''not that's'' is generated by its main *apophatic* intuition which inaugurates *non*-knowing or, more precisely, *meta*-knowing sui generis. As suggested by Sergey Levitsky: „In most cases Shestov 'circles around' his themes, from all positions attacking hated 'rational necessity' at the same time betraying his true 'credo', but half-markedly. In that circling around the invisible *centre** of his 'lex credendi' is to be found the main attractive force of Shestov's thought" [73].

Shestov's philosopheme opens insight into *mythology of reason* as part and parcel of the 'old narrative', pointing towards the ancient (hi)story of deification (apotheosis) of human reason. The old story being the turning-back and-or back-turning (оглядка, Zurückblicken as metaphors for *Be*-sinnung, *re*-flexion). As we know Lev has in mind turning-back/back-turning as turning one's gaze away from radical freedom – towards (and by allurement of) necessity of reason and reasonification of necessity, which offer false comfort in the predictable rut of everydayness of life and being. His opinion is that this leads if not to losing freedom altogether, then to capitulation in front of suggestions to accept limited freedom, for which not all things are possible. In his frame of mind this means: accepting the necessity of death (the suggestion of the 'old Serpent', coiled inside and as knowledge). For this reason he rallies for the death of necessity. — Such non-backturning anti-reflexion, however, is not merely *a story about the story of reason*, but, moreover, a symptom of introduction of a *new mythology* ('meta-narrative') which – despite precaution – does not become fully aware of itself as — *mythology*: *neither* does it become aware of itself as moment of that old/ancient story (i.e. as new moment of turning-back, or as *re*-flexion). *For* instead of the unquestionable construal of reason we find postulated another *unquestioned* construal – that of *reason as archenemy* and-or sacrificial tragos: ipso facto we hit against another grand story: the story of Shestov. The lectio and lecture of deconstruction of reason, thus, betrays a *deficit of deconstruction of deconstruction*: deconstruction of *that* kind of deconstruction (or such tendency within it) which, nevertheless, counts on and with reason, at least 'whilst' awaiting on groundlessness to do its job, or 'whilst' awaiting tidings of radical intervention of the Groundless (One), or God…

Having discarded identification with philosophy of religion (because the later remains methodologically *outside* the religious as event and lived phenomenon) the religious philosophy of Shestov has traversed the path from faith in philosophy to philosophy of faith, reaching and crossing the threshold of pure faith. The content of this faith (vibrating in tones of Judeo-Protestantism), however, is more-or-less purged not only from confessional elements, but also – almost – from *God* (more justly put, this is not rarely the case). Berdyaev voices a similar reserve: „But only his negative philosophy is rich and expanded… "[74]. In fact, not only the 'idea' of God but the *experience* of

[73] Сергей А. Левицкий, *Очерки по истории русской философской и общественной мысли*, II, Frankfurt/Main 1968, 160.

[74] Nikolai Berdyaev, „Lev Shestov and Kierkegaard", Sovremennye zapiski 62 (1936) 376-382: 376 = Николай Бердяев, „Лев Шестов и Киркегард", Современные Записки 62 (1936) 62 (1936) 376-382: 376 = исти, „Лев Шестов и Киркегор", у исти, *Типы религиозной мысли в России* (в. Собрание сочинений, т. 3) YMCA-Press, Париж 1989 (714 сс) 398-406: 398 = abbr. SK.

God also: the experience of the Ineffable Groundless One, Shestov leaves *evacuated from content* – apart from faith in powers of the One making all things possible (omnipotentia): that is, faith in powers of 'All-possibility', the impossible notwithstanding. Again we recall the remark of Berdyaev, who continues thus: „…his positive philosophy is impecunious and short…" (SK 397). In that sense, again in paradoxical turn, faith itself is sufficient for God to exist, and for Him to be capable (capax) to conduct even impossible things. The parole stating *only by faith* (= sola fide) tends to freeze into the formula *faith alone* – reducing the God event into faith *as* faith. If God is not 'the Good' (as Shestov, following Nietzsche, reiterates from the very beginning [TN 316]) then, as this end result suggests, God is not God either, but — *pure apophatic faith*: re-cleansed to become as pure as a desert bone. Later Lev admits that that he opposes the incarnation of God or, more accurately, opposes the incarnation of the 'ineffable' (неизреченное) into 'definitive' form. In all truth, he will *also* concede that the 'ineffable' *incarnates*[75] itself (in sense of the verb infinitive). However, from a Judeo-Christian point of view, does this not lead to a strange sub-eschatological postponement (perhaps prevention) of incarnability of God or of the 'ineffable' as such – all under the sign of self-willed arbitration postulated on behalf of a extra-institutional and extra-historical individual (to wit, Lev Isaakovich)? Radicalism of the apophatic dimension (измерение) of religious philosophy thus unites irrationalism, scepticism and voluntarism of the protesting will: will for power(lessness) of the lonely individual – of Shestov, that anti-hero of philosophy and-or hero of anti-philosophy.

Shestov is nevertheless to be credited for coming to terms with the world of existence (Lebenswelt), and in the name of it (a world preceding intellectual essentialism and all objectification): namely, this world is successfully inaugurated through shedding light upon what is most threatening to it, and in order to force philosophy to ask, yet *again*, why the question of all questions – the *question of death* – does not overdetermine all other questions and concerns (when the answer to that is the 'one thing needful'). No matter how much, rightfully, philosophers may professionally engage analytical tasks and systemic divisions of labour in the fach of philosophy taken as 'socially useful form of activity' – apart from focusing *scientistic analytical* meanings, warns Shestov, they should theorize (non-speculatively traversing other dimensions of thought) the crucial existential meanings *as well*. This is to be done *first and foremost* whilst preparing for death. Thereby he repeats the word of Plato[76] – rather than the kerugma of Jesus the Nazarene[77] – as the key word of the Groundless...

---

[75] As he will write later, in his *fideist* phase: „The ineffable is ineffable because and inasmuch as it is opposed by its very nature not to incarnation (воплощению) in general […] but to definitive and final incarnation. It does incarnate itself (воплощается) but it cannot and *does not wish** to be transformed into knowledge. For knowledge is constraint, and constraint is submission, loss, and privation, which finally hides in its depths the terrible threat of 'acquiescentia in se ipso' (= 'contentment with oneself' BL)" (AJ 373).

[76] „Those who correctly dedicate themselves to philosophy (τυγχάνουσιν ὀρθῶς ἁπτόμενοι φιλοσοφίας) hide from the non-initiated that they do nothing else (οὐδὲν ἄλλο) but practice [in] dying and [in] death (ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι)". This locus from Plato's dialogue (Φαίδων 64 a) Shestov quotes characteristically, for instance in the first part of his his study *Sola fide* (= part I. On Greek and medieval philosophy), v. Лев Шестов, *Sola fide: Только верой*, YMCA Press, Париж 1966, 45.

[77] For example: „Truly, truly, I say to you, he who hears my word and believes him who sent me, has eternal life; he does not come into judgement, but has passed from death to life (μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν)" (Jn 5, 24).

The main word (lectio) of Shestov's philosophy of groundlessness, the lecture (lectio) – bettered by no philosopher after Plato, nor with more talent and conviction – is the lectio on the *meaning and challenge of death* as condition of all conditions of possibility (or 'impossibility') of man's meaning-seeking existence. It is the word of death itself – articulo mortis – as de-foundment of all de-foundments. Shestov's *memento mori* is not a sentimentalist moral on sublimity of recognizing death, *but* a call for becoming aware of it and, even, *overcoming* death. It is a *call* for overcoming death of *irreplaceable* individuals as persons. It is a calling forth for resistance to lethal amnesia (forgetfulness) of the constitutive importance of *irreducibleness* of concrete beings for being 'as' being (besides, Shestov holds that being *as* being [ὂν ᾗ ὄν] is non-existent, except in the glassy gaze of the Serpent). Inasmuch the philosophy of Shestov – quite earlier[78] than that of Heidegger (anticipating Martin's Existenzial 'fear/anxiety/ /care-before-death' or 'being-toward-death' [Sein-zum-Tode]) – utters its *penultimate word* as — *care before mortified yet irreducible being*: — *care for (not only before or due to) mortified yet irreducible being*. More precisely, it takes this defoundment (defundamental) as fidement (fidemental) of that *penultimate* faith in life despite death: faith in things impossible being (pen)ultimately possible. „We must overcome fear (summon up all our courage) *go toward death** and try our luck with her (у неё попытать счастья)" (AJ 371)[79].

Thus we capitalize, note the twist, a certain Jamesean 'cash value' of socio-cultural and, even, socio-political relevance of *potential* carried by this existential philosophy in apophatic key (precisely because of the *sobering* effect of exposing all that is mortalized to the horizon of death itself, *but* – in view of the possibility of an *awakening turn* of 'slumbering yet living corpses': hypnotized by knowledge-virtue-usefulness – a turning, perchance, possible on 'this side' of the 'other' side of life…). It is true that Shestov's insistence on 'one thing needful' tends to blunt the socio-political edge of his thought (as has been noticed from Walter Benjamin in 1939. to Michael Weingrad in 2002. The latter is explicit and strict: „Nowhere in Shestov's philosophy is there any sort of guide for action. The inwardness of his philosophy seems to translate into an apolitical passivity. To view existence as a mystery, and to be at the same time critical of any attempt to elucidate this mystery, threatens to lend a metaphysical lustre to the status quo"[80]. — But *still*,

[78] This is simply undeniable and the evidence is clearly ascertainable in works *before Sola fide* (1911-1914), hence before *Sein und Zeit* (1927). As his letter [d. 22.01.1930] to Herman Lovtsky indicates (reported by his daughter Natalia Baranova) Shestov went as far as conjuring that Heidegger's essay *Was ist Metaphysik?* (1929) might have been the product (*Einfluss*, in fact) of his talk with Heidegger during his sojourn in the home of his life-long friend Husserl, where all three of them met in 09.11.1928. For example: „I am not sure, but it is possible that his work 'Was ist Metaphysik' was an effect of our talk…". During the meeting Heidegger – probably following Husserl's instigation – urged Lev to read Kierkegaard (which the Russian did). Afterwards Shestov and Heidegger exchanged letters (two letters from Heidegger to Shestov are kept in the Shestov archive: dated 08.01.1929 and 25.05.1929 [in the later, the German informs Shestov on his *Kant-vorlesungen* and mentions his essay *Was ist Metaphysik*?]). Although 'influence-on-Heidegger' is a somewhat long stretched supposition by Shestov, it remains plausible that the work of Shestov carries undeniably *pre*-Heideggerean yet 'Heideggerean' themes and insights… (we discuss this in more detail in PFA).

[79] The „Sein zum Tode" analogy is striking at this point in Shestov's post-Sola fide opus as well. These words were written shortly after *Sein und Zeit* („Parmenides in Chains" was written in 1929), but we have clearly shown (here and elsewhere in PFA) that Shestov attains this existential-phenomenological insight independently and before hand, since *Apotheosis of Groundlessness*… in 1905, surely…

[80] Michael Weingrad, „New Encounters with Shestov", The Journal of Jewish Thought and Philosophy 11:1 (2002) 49-62: 60.

Shestov's philosophy – with its accent on *possibility*, with it emphasis on things *outside* ratiocracy, with its stress on „De profundis *ad te*, *Domine*, clamavi" – remains doubtlessly meaningful in a civilization of global instrumentalizing of life: in a world subjected to laws of capital: in a domain were hypertrophic power of elitist institutions – alienated from real approval as much as lethal – 'rule' over our planet and over every individual living upon it as mere kataphatic given of statistical digit or index of interest and exploitation[81]. If this philosopheme is bereft of a political action plan, which surely it is, nonetheless, it is not bereft of its own action power (which might be sublimated into other action levels [en passant, we are not sure that Benjamin, Buber, or Weingrad have explored the implications of this possibility to the full]). That is to say: it remains a strong and radical cry against old and new orders of commissars and fuhrers of any age and place: although these agencies of power Shestov himself tends to seek-ot primarily in the fields of spirituality, ontology, or epistemology…

All in all, Shestov conducts his amazingly specific, and salient, warfare against slavery, necessity and death – at times – so convincingly that it itself represents the first fore fruit of victory over non-freedom, necessity — and even death (if one has those other-dimensional eyes to *see*, eyes bestowed by the angle of death, as Shestov tells us). This holds as true at least in form of meaning-imbued hope that *rejection* of technocratic ratiocracy, which forgets or instigates death, is the first step of life: life possible outside rationalized death (and-or outside scientific adaptation to death, for instance, by means of 'prolonging' life [criogenetics for instance]). The correlate of the lesson of death, according to our Judeo-Russian, is that 'knowledge' (taken as autarchic epistemocracy of reason) cannot explain life, let alone encapsulate it. Moreover, as he goes on to claim, 'knowledge' hides its alliance with the process of mortalizing life. It is for that reason that the lessons given via the de-foundment of death (on constituting new possibilities of 'conditions of possibility' of philosophy), according to Shestov, coincide to the fidement of counter-mortality explicated through lessons in — *life-affirming*. It is life precisely that is posited as the most important other to all the (self)same in a world which, when these matters are concerned, repeats the old narrative (story) by repeating (regurgitating, vomiting) the – first (and) self-same. It is suitable to now refer to Tolstoy with whom we commenced our investigations (at the beginning of PFA [in the versio proper]). In fact, we refer to words of the other Tolstoy, with which Shestov concurred, citing the statement of the *other Tolstoy* as his *own*:

> „... I would be unjust if I were to say that it was through reason that I reached what was attained... Reason did toil (работал), however, *something other was at work also** (работало и еще что-то другое), which – for lack of better words – I cannot name differently but as cognisance of *life** (сознанием жизни)" (GV 341).

But let us caution once again: *for Shestov* cognisance of *life* is not a function of the *reasoning* cognitive process but, primarily, an expression of *awakening* to the fact that life *already is death* (a death in process) yet, nevertheless, life as such demands growth and growth only of *life*. The 'work of something other', according to Shestov's self-understanding, therefore, is an expression of becoming aware of everydayness of

[81] Amongst early positive evaluators of this characteristic trait of the thought of Shestov are, let us mention a prominent two: Benjamin De Casseres, „Shestov's Challenge to Civilization", The New York Times Book Review 03.10.1920, 19. — David H. Lawrence, „All Things are Possible: Apotheosis of Groundlessness", in Lev Shestov, *All Things are Possible*, Martin Secker, London 1920.

life as a mask of/for death, *which* is to be brought to consciousness and then faced *in view/favor of an other life*[82]. In the contrary case, the self-evidence of the beginning which 'ipso facto' must have an end, or self-evidence of life as 'natural' co-extension to death, is nothing other than – *absurdity*. The fact that the absurd is made reasonable (reasoned to) by self-evidence (e.g. everything having a beginning 'necessarily', 'obviously', must have an ending = it is, therefore, 'natural' to die) makes it an even more intense absurdity, or outright – *nightmare* (кошмар). Hence it is appropriate to introduce yet another of Shestov's seminal determinations of philosophy:

> „The task of philosophy is to fight-off life during life itself, for an instance at least. This is similar to the way man enters into this world, by crying, or, similar to a scream which awakens him from a nauseating, nightmarish dream: that is how the transition from death to life […] should be conducted – by meaningless, desperate effort, which finds it adequate expression in a likewise meaningless, desperate scream and weeping. I think many philosophers made the acquaintance of such 'awakening', trying even to speak of it…" (JB 215-216).

Shestov does nothing other working for the *other*. His discourse on the matter he placed (or sub-versed) under the sneer of the Thracian maid directed at Thales who, gazing at the stars scientifically, fell into the whell of 'groundlessness'. The laughter of Shestov, that thought between sneering and weeping, is not blasé (as might be the case with some post-modernist ironists). For it is a *sting of personal tragic irony* directed at those living in fundamental theoretical amnesia (forgettfulness) *of* death's de-founding arrhythmia (in 'somnambulism' sui generis, cf. JB 256). The 'whole' meaning of a philosophy like Shestov's, finally, may be seen as a philosophy of tragic hope that Socrates is not irretrievably lost, that autarchic autonomy of reason – taken as autoreferential epistemic naturalism (in saeculum saeculorum) – does not, and shall not have the penultimate, if not final word (Lev's articulo mortis makes sure of that). The fact that we inherit traces of the philosophy of general concepts, as legacies of Socrates, Shestov does not take as sufficient reason to turn around (оглядка, Zurückblicken) to *that* (like Orpheus to Eurydice) — *if* the price of that is giving up work on *retrieving Socrates*. So far matters have not progressed beyond retrieving Socrates' philosophy of the general and good *in themselves* (where, as stated in *Euthyphro*, the gods love the Good [Holy] because it is Good [Holy] *in itself* – and where it is *not* the case that the Good [Holy] is Good [Holy] because the *gods* love it, as Shestov points out). And that is a *tragic* state of affairs, laments Lev. It is for these reasons, demands the Russian, that matters should be given into hands of *philosophy of tragedy*. But that is tragic *also*. Namely, according to our opinion, faith in the impossible *turns back* (оглядка, Zurückblicken) towards *arguments* of philosophy of tragedy, although it claims to *be* looking forward at the One making all things possible: towards the event it has *supplemented by itself*. And the One making all things possible, if He is to arrive, shall arrive from something *other*, maybe as someone or something other than that… Is that impossible, or, possible *because* it is impossible? This remains as the penultimate quaestio of Shestov to us, but also as our question to him. This is intended by Lev Isaakovich when he bequeaths his paradoxical 'last will' concerning *one thing needful* (единое на потребу):

[82] The Hamletean die-or-live issue at stake, and Shestov's deconstructive brilliance – which forgives nothing when logocentric rationalism is targeted – go quite a way in assuring us that his case is not based on a truism flogged into movement by a neo-moralism of sorts.

„It is only when man wishes the impossible that he remembers God“ [83] (AJ 657).

„But in order that we may be capable of catching a glimpse, be it ever so vaguely, of the possibility (возможность) of this new dimension of thought (нового измерения мышления), we must have the courage to drive away our habitual terrors and cease to listen to the a priori of every kind that reason whispers to us. And then ‘there will no longer be anything impossible (невозможно) for us’“ (AJ 634).

Through the above cited topoi the thought of *this* religious philosophy, the *philosophy* of Shestov, discloses a certain weakness – failure (horribile dictu) – of culture as such, culture of philosophy notwithstanding. But by the same token is disclosed the limit of *religious* philosophy also, *this* philosopheme too, which – by thinking the unthinkable and making the impossible possible – traverses the limits of *religion* itself. Beyond those and all other limits, at the moment of being *touched* by all-defoundedness, absolute fragility and death (which crush all synthesis, spoiling the closure of happy endings) – the thought of Shestov transmutes itself into a topos or event of the wholly — *other*: on the other side of the reason-mind dialectic. Is it not, then, to be accepted that Shestov’s philosophy, as such, is an *act* of *rejection* coupled from within with a gesture of *self-sacrifice*. Is it not a refusal not only of cult of *culture* (= oobjectification) but also of culture of *cult* (= objectification) in the name of subjectification of the — *holy* (in order to have the impossible – despite all odds and gods – become possible): in order to have the most fragile topos of man, namely *his thought* – which shall never (?) catch its own desire, which shall never (?) be spared from grounding manoeuvres – *become* not only thought ‘about’ the holy, but a topos of hospitality accommodating expelled holiness (thus ending the exile of holiness from culture and cult: not without a certain ‘apotheosis of exile’[84] – exile of the impossible, or holy). But who is to brave the *holy*?

[83] Let us ask, following the traces of traces of the mindprint of Shestov, whether the echo of this thought (like a radio wave from the bowels of the Shestov galaxy) was caught in membrane levels of the title of the following work of Levinas who, as a young philosopher, admired Lev, learning much from him: *God Who comes to mind (as idea)* – or, better: Who falls upon us out of nowhere, like something or someone impossible… cf. Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, J. Vrin, Paris 1982.

[84] On aspects of exile-thinking in Shestov, v. Judith D. Kornblatt, „The Apotheosis of Exile: Jews and the Russian Religious Renaissance (The Case of Lev Shestov)“, Symposium 57:3 (2003) 127-136.

Philotheos **10** (2010) 261-271

Сергей Анатольевич Нижников
Философский факультет, РУДН, Москва

Метафизика имяславия в творчестве А. Ф. Лосева: античные и исихастские истоки

«В имяславии сгущены все основные проблемы религии и философии.»
А. Ф. Лосев

Исследователи имяславия подчеркивают, что оно «остается одной из самых загадочных во всей русской – не только философии, – а может быть даже жизни XX века. Неразработанность этой темы, незнание этой проблематики мешает дальнейшему развитию русской философии и вообще философии России»[1]; «философский анализ имяславия остается сегодня одной из самых назревших и актуальных проблем»[2]. И это несмотря на то, что отечественные мыслители, прежде всего Владимир Эрн, о. Павел Флоренский, о. Сергий Булгаков и Алексей Федорович Лосев уже в начале XX века осуществили превосходный философский и богословский анализ имяславия в связи с разгоревшимися спорами и событиями вокруг книги схимонаха Илариона *На горах Кавказа*. Выдающееся место в этих исследованиях принадлежит А. Ф. Лосеву, который не просто поддержал имяславие, но разработал непревзойденное историко-философское и богословское его обоснование, отталкиваясь как от Платона и неоплатоников, так и от отцов церкви, суммировав духовный и интеллектуальный опыт древности и современности, исихазма и молитвенной практики. Он прекрасно осознавал, что «Вопрос об Имени – основной в Церкви... Каждый догмат implicite содержит его в себе»[3]. А. Ф. Лосев всю жизнь стремился выработать адекватный концепт ономатологии, выраженный имяславческим тезисом *имя вещи есть сама вещь, хотя вещь не есть имя*[4]. Уже о. П. Флоренский четко пояснил данную формулу, указав, что слово *есть* в первом употреблении обозначается в смысле *присоединение*, а во втором – *тождество*, подчеркнув энергийность значения имени[5]. Так он пишет

---

[1] *Казарян А. Т.* См.: Философия языка и имени в России (Материалы круглого стола 25 июня 1997 г.). М.: МАИ, издательская группа Центра «Начала», 1997. С. 3.

[2] *Хоружий С. С.* Имяславие и культура Серебряного Века // Хоружий С. С. Опыты из русской духовной традиции. М.: Издательский дом «Парад», 2005. С. 288.

[3] *Лосев А. Ф.* [Заметки без названия] // Начала. Религиозно-философский журнал. № 1-4, 1995. М.: Изд-во МАИ, 1996. С. 241.

[4] *Гоготишвили Л. А.* Религиозно-философский статус языка // Лосев А. Ф. Бытие – имя – космос. М. , 1993. С. 907.

[5] См. об этом высказывание о. Сергия Гончарова (Философия языка и имени в России, с. 15). Формулу «Имя Божие есть Бог; но Бог не есть имя» находим, например, в его тезисах *Об Имени Божием* (1921) *(Флоренский П. А.* Сочинения. В 4 т. Т. 3 (1). М.: Мысль, 2000. С. 358.

в своих комментариях к статье архиепископа Никона: «Кто говорит о тождестве? «Есть не значит тождественно. «Имя есть Бог», но «Бог не есть Имя». Имя [принадлежности] Богу», но не «Имя = Бог»[6]. Такое же понимание выражал и Лосев, стремясь дать всеобщую диалектическую трактовку, разработать универсальную и всеобщую ономатологию, можно сказать – абсолютную ономатологию[7].

Уже в античной философии развились два направления понимания сущности языка и именования; употребляя средневековые термины, их можно назвать *номиналистическим* и *реалистическим*. В качестве первого выступала атомистика (Демокрит) и софисты, в качестве второго, прежде всего, Платон, подвергший критике субъективистские и релятивистские интерпретации именования, что вызвало пристальное внимание А. Ф. Лосева. Хотя он и отмечал, что Платон не сформулировал окончательных выводов, тем не менее можно заключить, что именование есть результат диалектики, вскрывающей объективную природу действительного[8]. Лосев яростно выступил на стороне онтологического понимания имени: «Имя – то, что мы знаем о вещи, и то, что вещь знает сама о себе. – Пишет он в *Античном космосе и современной науке*. – Нельзя знать вещь, не зная ее имени. Диалектика вещей есть диалектика имен; диалектика мира и бытия – диалектика имени, в котором дан мир и дано бытие». Весь «космос есть вещь, устроенная числом и явленная в своем *имени*»; «только в имени мы впервые встречаемся с вещью»[9]. При этом божественные имена – безошибочны, а человеческие – то более, то менее.

Поясняя критику Платоном всякой условной концепции языка, А. Х. Султанов пишет, что «последовательные выводы из нее должны означать, что в языковой деятельности царит полный произвол и субъективизм и ни одно слово никогда не прикасается к существу означаемой действительности. Между ними оказывается произвольно функционирующий человек, или, точнее, само слово всем своим составом обязано только данному человеку»[10]. Поясняя эту несуразицу платоновский Сократ задается следующим риторическим вопросом в *Кратиле*: «Как это? Если то из сущих вещей, что мы называем человеком, я стану именовать лошадью, а то, что теперь лошадь – человеком, значит для всех человеку будет имя «человек» и только для меня – «лошадь», и, наоборот, для меня «лошадь» будет «человек», а для всех – «лошадь»? (385а). «Допустить, что в основании слова лежит произвол, – поясняет далее А. Х. Султанов, – это для античного философа значило ни много, ни мало как отказаться от единства вещи и ее идеи, от единства космоса и перейти на позиции несвойственного ему дуализма. Ведь имена,

---

[6] Комментарий о. Павла Флоренского к статье архиепископа Никона «Великое искушение около *святейшего* имени Божия» (Начала. № 1-4, 1995. М. , 1996. С. 97) Флоренский дает следующую оценку уровню богословского развития архиепископа-имяборца: «Это бред сумасшедшего и кощунственное идолопоклонство пред собственным бредом. Епископ, понимаешь ли ты, что ты говоришь и куда ведешь?» (там же).

[7] См.: *Гоготишвили Л. А.* Религиозно-философский статус языка // Лосев А. Ф. Бытие – имя – космос. М.: Мысль, 1993. С. 910.

[8] См.: *Платон.* Собрание сочинений в 4 т.: Т. 1. / Ред. А. Ф. Лосева и др. ; Примеч. А. А. Тахо–Годи. М.: Мысль, 1990. С. 826– 827.

[9] *Лосев А. Ф.* Бытие – имя – космос. М. , 1993. С. 155, 76.

[10] *Султанов А. Х.* Слово и термин: Пролегомены к философии имени: Монография. М.: РУДН, 2007. С. 64.

подражая сущности вещей и именуя их, являются орудием обустройства мира»[11]. Именование рассматривается Платоном как «сознательное воспроизведение сущности», когда имя есть «заявление вещи о самой себе человеческому сознанию»[12]. Платон исходит из того, что «существует правильность имен, присущая каждой вещи от природы» (*Кратил* 383a), поэтому «правильность имени есть что–то другое, нежели договор и соглашение» (384d). Давая имена, «мы учим друг друга и распределяем вещи соответственно способу их существования». Имя тогда «есть некое орудие обучения и распределения сущностей» (388b).

Таким образом, Платон устами Сократа формулирует онтологическую установку в интерпретации процесса именования. Однако ее еще необходимо доказать. Кто осуществляет эту деятельность? Кому она доступна? Кто этот ономатотет? Сократ утверждает, что есть некий «творец имен», «законодатель», который «должен уметь воплощать в звуках и слогах имя, причем то самое, какое в каждом случае назначено от природы» (389d); он «воссоздает образ имени, подобающий каждой вещи» (390a). Получается, что «воссоздание имени» – онтогносеологический акт, на который способны только боги и мудрецы–поэты. Именование – это процесс вскрытия и придания смысла действительному, что невозможно без познания, ориентированного на обнаружение истины – онтологии сущего. Без именования нет мира, только туман бессознательного, и только тот, «кто знает имена, знает и вещи» (435e).

Аналогию мыслям Платона мы можем найти в Древней Индии: Веды, согласно преданию, создавались мудрецами, *риши*, которые были способны слышать божественный голос и запечатлевать его в человеческих звуках и словах. Из такого понимания исходят все откровения: то же происходило и с библейскими пророками, и с древнегреческими создателями эпоса и мифов. Поэтому Сократ призывает «учиться у Гомера и других поэтов» (391d). И если поэты «именуют святыни» (М. Хайдеггер), то философия, тоже именуя, должна еще понять при помощи диалектики то, как осуществляется этот процесс. Также, пытаясь объяснить онтогносеологический процесс именования, Платон обращается к этимологии имен собственных, и вообще слов[13]. При этом отмечается, что звуки и буквы не важны в этом процессе, «доколе остается нетронутой сущность вещи, выраженная в имени» (393d)[14]. Это указывает на то, что сущность именования состоит, прежде всего, в придании смысла, а не выражении звука или буквы. Это – «интерпретирующее подражание», так как по своей субстанции оно не имеет ничего общего с объективными предметами, но, тем не менее, выступает их смысловым образом; в чем заключается «*сигнификативный акт именования*», в этом – суть «интерпретирующей семантики имени»[15]. Платоновская онтогносеологи-

---

[11] Там же, с. 65.

[12] См.: *Платон*. Собрание сочинений в 4 т.: Т. 1. М. , 1990. С. 828, 829.

[13] Так, например, объясняется происхождение слова «человек»: «человек, как только увидит что-то, а можно также сказать «уловит очами», тотчас начинает приглядываться и размышлять над тем, что уловил. Поэтому-то он один из всех животных, правильно называется «человеком», ведь он как бы «очело́вец» того, что видит» (399c).

[14] Хотя ниже в диалоге Сократ пытается определить смысл звуков. Так *ро,* например, определяет всякое движение и т. д. Затем «законодатель» «подбирал по буквам и слогам знак для каждой вещи и таким образом создавал имена. А последующие имена он составлял уже из этих... » (427d).

[15] См.: *Платон*. Собрание сочинений в 4 т.: Т. 1. М. , 1990. С. 833.

ческая ономатология логически вытекает из теории идей как сущности вещей: идеи воспроизводятся в человеческом сознании благодаря процессу именования, то есть интерпретирующей функции имени. Причем «если музыкант подражает звучанию вещи, живописец очертанию и цвету, то ономатет подражает сущности вещи»[16], – отмечает, комментируя платоновского *Кратила* А. Х Султанов. Имя передает сущность действительного, а не его внешние или случайные свойства. Для А. Ф. Лосева также «Имя есть *заявление вещи*», и поэтому «*правильность имени* состоит в том, что оно показывает, какова самая вещь»; имя – «подражание сущности». Подводя итоги диалога, Лосев подчеркивает что Имя – это «явление *идеальной* сущности вещи». А правильность имен обнаруживается «у богов и в молитве»[17].

В высказанных положениях платоновского *Кратила* уже заключены основополагающие принципы имяславческой метафизики, получившей дальнейшее развитие в неоплатонизме, восточном христианстве (исихазме) и русской философии. Одним из наиболее ярких и «профессиональных» выразителей этой традиции стал А. Ф. Лосев, в творчестве которого диалектика именования развернута с наибольшей интенсивностью, логичностью и глубиной. Он отмечал следующее: «философское обоснование имяславия я нахожу единственно в платонизме»[18]. Почему именно платонизм? Потому что, пишет Лосев, платонизм представляет собой:

a) «учение об *идее как явленном лике предмета, несущем энергию его сущности, т. е. мистический символизм* (против всякого натурализма)».

b) «диалектику (имя – идеальный диалектический момент в Боге и потому сам Бог). Против метафизики».

c) «учение о восхождении и об энергетическом излучении... »[19].

В другом докладе он пишет, что учение об имени «Это – *чистейший образец восточно-свято-отеческой мистики, восходящей* через паламитов и исихастов, Симеона Нового Богослова, Максима Исповедника, Дионисия Ареопагита, Григория Нисского к неоплатонизму и Платону»[20].

Из каппадокийцев Лосев выводит следующее:

«a) Имяславие есть символизм (реальное явление бесконечного в конечном);

в) Имяславие – умозрение Божественного света;

c) Имяславие есть христианская концепция платоновской онтологии»[21]. У Дионисия Ареопагита, по Лосеву, «имя не только не звук, но даже и не символ, а – умный свет»[22].

Лосев разрабатывал *энергетическую* концепцию имяславия, продолжая исихастскую традицию, в которой «Имя Божие = энергия сущности», «имена и есть имена *энергий*», а не сущность[23]. Он раскрывает онтологические истоки имяславия через диалектику одного и иного, первообраза и образа («образ отли-

---

[16] *Султанов А. Х.* Слово и термин. М. , 2007. С. 63.

[17] *Лосев А. Ф.* Философия имени у Платона (Доклад 1 ноября 1922 г.) // Начала. № 1-4. М. , 1996. С. 212, 213.

[18] Там же. С. 211.

[19] Там же, с. 213.

[20] *Лосев А. Ф.* О книге «На горах Кавказа» (31 мая 1923 г.) // Там же, с. 240.

[21] *Лосев А. Ф.* Спор об именах в IV веке и его отношение к имяславию (16 февраля 1923 г.) // Там же, с. 230.

[22] *Лосев А. Ф.* Дионисий Ареопагит о церковной и небесной иерархии (Заметки) // Там же, с. 222.

[23] *Лосев А. Ф.* Учение Григория Нисского о Боге (Доклад 13 декабря 1922 г.) // Там же, с. 233, 232.

чен от первообраза, но неотделим от него»), сущности и энергии («Имя есть энергия сознательного осмысления»[24], «Имя Божие – то, что действует между Богом и миром»[25]). В *Тезисах об Имени Божием* Лосев формулирует принципиальные положения имяславческой диалектики, в которой «имя как энергия и выражение не может быть только отлично и только тождественно, но оно должно быть и отлично, и тождественно» (антиномии и их синтез)[26]: «Имя Божие есть Свет и Совершенство Бога, действующие в конечном существе, или *энергия сущности Божией*», всемогущая Сила, полнота совершенства. Имя Божие неотделимо от существа Божия и потому сам Бог... Имена Божии – таинственные символы реального действия Бога... Имя Божие есть сам Бог, но Бог Сам – не имя. Бог выше всякого имени и выше познания... Имена суть живые символы являющегося Бога, т. е. суть сам Бог в своем явлении твари... Отсюда следует, что по бытию и сущности своей имена Божии *неотделимы* от существа Божия и суть сам Бог, но для человеческого познания они отделимы, поскольку Бог не доступен нам в своей сущности, будучи доступен в своих именах». «Имя, – заключает здесь Лосев, – арена встречи божественных и человеческих энергий», когда человек делается «сосудом Имени Божия»[27].

Логически суть сказанного сводится к тому, что «мы приходим к различению в Боге *сущности* и *идеи* (энергия), и противопоставляем то и другое третьему – твари»[28]. И здесь первый момент – сверх-сущая сущность, которая абсолютно апофатична. Но если остановиться только на этом, то мы придем к агностицизму и атеизму. Необходимо, чтобы эта сущность существовала, отсюда вытекает граница, величина, становление. «Это становление совершается в недрах сущности, не переходя в инобытие. Это – инобытие смысла, а не факта. *Энергия»*. Как поясняет Л. А. Гоготишвили «Экстатическое выхождение из себя в целях самопонимания – это не процесс познания сущностью своих внутренних, дифференцированных в рефлексии свойств, но – создание своего цельного и замкнутого образа, как он может видеться извне, а значит, на место логически расчленяющих единство сущности дефиниций вступает цельное и единое имя»[29]; «после» именуемого, творение – это именование вовне от себя, и потому слово здесь как бы «предшествует» именуемому»[30].

Далее Лосев дает следующие пояснения: «*Энергия – свет* существа Божия. Эта основная антиномия... 1. Сущность непознаваема, энергия познаваема и расчленима. 2. Сущность – чистое отрицание, энергия – чистое, раздельное утверждение. 3. Сущность бесконечна и абсолютно едина. Энергия – конечна, множественна, имеет очертание и вид»[31]. Это же можно высказать в трех тезисах:

«“Существо и Энергия взаимно требуют друг друга”;

---

[24] Там же, с. 243, 244.

[25] *Лосев А. Ф.* Имяславие, изложенное в системе // Там же, с. 246.

[26] *Лосев А. Ф.* Доклад об Имени Божием и об умной молитве 27 февраля 1925 г. // Там же, с. 254.

[27] *Лосев А. Ф.* Тезисы об Имени Божием, направленные в 1923 г. о. П. Флоренскому // Там же, с. 250-252.

[28] *Лосев А. Ф.* О сущности и энергии (имени). Доклад 20/XII-25 г. // Там же, с. 257.

[29] *Гоготишвили Л. А.* Религиозно-философский статус языка // Лосев А. В. Бытие – имя – космос. М. , 1993. С. 912.

[30] Гоготишвили Л. А. Коммуникативная версия исихазма // Лосев А. Ф. Миф – Число – Сущность. М. , 1994. С. 891.

[31] *Лосев А. Ф.* О сущности и энергии (имени). Доклад 20/XII-25 г. // Начала. № 1-4. М. , 1996. С. 259.

"энергия сущности не отделима от самой сущности; энергия сущности и есть сама сущность";
"энергия сущности отлична от самой сущности"»[32].

Интеллектуально постигаясь, энергия есть идея, охватываясь – символ. «Субстанция сущности невыразима, – поясняет Л. А. Гоготишвили, – но символ способен нести в себе ее энергию»[33]. Лосев отмечает, что всего лишь воспроизводит диалектику Дионисия Ареопагита. Далее категории *Сущность, энергия, тварь* переходят в различение Лиц пресв. Троицы, Имя Божие, Софию. Философско-диалектически это «Сверхсущее единство, идеальная осмысленность и становление смысла, рождение, Слово, исхождение»[34].

Имяборчество, как и ранее иконоборчество, возникает из-за отсутствия духовного, молитвенного опыта и диалектического понимания: происходит или разрыв сущности и явления, или их отождествление[35]. Истина имяславия не только в логической обоснованности, но и в духовной, молитвенной практике. Ее невозможно иначе обосновать, как Божестенными Энергиями. Вне энергетизма и имяславия религия вовсе невозможна. Лосев пишет: «явление само по себе, а сущность – сама по себе. Отсюда и *имяборство*»[36]. Новоевропейскому философствованию имяславие также недоступно, так как произошел разрыв сущности и явления (кантианство, позитивизм и т. д.). Однако у исследователей творчества Лосева встал целый ряд вопросов, появились различные интерпретации его наследия. Прежде всего это касается соотношения платонизма и исихазма в его трудах, что позволяют прояснить оценки Лосевым Ареопагитиков, творчества Николая Кузанского и Мейстера Экхарта, Григория Паламы. Так С. С. Хоружий отмечает, что решающим моментом "эллинского пленения" христианского всеединства стало появление Ареопагитиков, где осуществляется, по его мнению, "массированный перенос неоплатонических понятий, конструкций, парадигм в пределы христианского учения", после чего "мир в Боге" становится "христианизированной версией неоплатонического всеединства, которая легла в основу почти всех позднейших учений о всеединстве в христианской метафизике". Эту традицию "мира в Боге" Хоружий рассматривает как "пантеистическую рецепцию всеединства". Однако Вл. Лосский и А. Ф. Лосев высказывают противоположное мнение, в отличие от П. Минина и С. Хоружего. Таким образом, в русской философии, на ее пути построения философии имени, возник принципиально важный спор о характере Ареопагитиков.

А. Ф. Лосев считал, что не никео-константинопольский символ был последним словом по тринитарному вопросу, хотя там и было сказано самое главное; окончательное оформление произошло не ранее появления Ареопагитиков. Он отмечает, что "только здесь целиком восторжествовало античное неоплатоническое учение о сверхсущем первоедином (опять-таки, повторяем, конечно, не в природно-космологическом, но в личностном смысле)"[37]. Кроме того, если во

---

[32] *Лосев А. Ф.* Анализ религиозного сознания // Там же, с. 265.
[33] *Гоготишвили Л. А.* Религиозно-философский статус языка... С. 917.
[34] *Лосев А. Ф.* О сущности и энергии (имени). Доклад 20/XII-25 г. // Начала. № 1-4. М. , 1996. С. 261.
[35] Об этом подробнее у Лосева в «[Заметках без названия]» (Там же, с. 242).
[36] *Лосев А. Ф.* Спор об именах в IV веке и его отношение к имяславию (16 февраля 1923 г.) // Начала. № 1-4. М, 1996. С. 224.
[37] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития в 2-х кн. Кн. 1. М. , 1992. С. 62.

времена каппадокийцев апофатизм связывался лишь с первой ипостасью, то Ареопагитики распространили этот метод на все три ипостаси. Однако, будучи всецело сверхсущими, первая ипостась мыслится в Ареопагитиках "как единство, начало и источник, вторая – как раздельная множественность и третья как благодатное исхождение"[38]. Но такое понимание, с одной стороны, свойственно неоплатонизму, а с другой, не всегда совпадает с принципом трансцендентизма.

Если Хоружий видит торжество платонизма в Ареопагитиках, а Сидоров, занимая ортодоксальную позицию, это отрицает, считая Ареопагитики чисто христианскими произведениями, то Архиепископ Василий (Кривошеин) полагает, что в Ареопагитиках существуют неоплатонические элементы, например, иерархизм, который полностью преодолевается лишь в византийском исихазме – паламизме[39]. Иоанн Мейендорф также пишет, что учение Паламы ознаменовало собой окончательное освобождение от “неоплатонических категорий” и “искушения языческим мистицизмом”[40]. Между тем он также полагает, что полемика Паламы и Варлаама была во многом “спором экзегетов Дионисия Ареопагита”, на которого оба опирались[41].

Что касается связи исихазма с неоплатонизмом Ареопагитиков, то А. И. Макаров указывает как на общие, так и на различные элементы, а «представления о бескачественности Божественного начала, даже после их адаптации и разъяснений дававшихся в философичных богословских комментариях Максима Исповедника, трудно согласуются с постулатами Св. Писания и святоотеческими толкованиями»[42]. По его мнению, «Результатом неразрешенной парадоксальности и двойственности содержания ареопагитик стала неоднозначная интерпретация памятника: как сомнительного и монофизитского на Соборах в VI в. ; как безупречно ортодоксального (Максим Исповедник, Максим Грек); как созвучного эманатизму и пантеизму (Иоанн Скотт Эриугена, Николай Кузанский, древнерусские двоеверы, стригольники и другое); и, наконец, как теоретическое обоснование мистики (на Западе и Востоке)». А. И. Макаров делает вывод, что «Разрешение противоречий между различными философско-мировоззренческими установками Ареопагитик возможно только на внелогическом уровне. Поэтому в целом памятник следует охарактеризовать как образец религиозно-философского синкретизма, в котором парадоксальным образом соединяются в единое целое и восходящие к пантеизму воззрения на мир, и апология трансцендентного... »[43].

Отношение Лосева к платонизму амбивалентно, диалектично: с одной стороны, он предает его анафеме, с другой расценивает как «ослепительное» явление греческого язычества, как единственно возможную самобытную форму европейского мышления вообще[44]. Исследователи обнаруживают, что «Между иси-

---

[38] Там же, с. 59.

[39] Архиеп. *Василий* (*Кривошеин*). Святой Григорий Палама. Личность и учение… // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата, 1960, № 33-34, с. 107-108.

[40] См.: *Meyendorff J. A.* Study of Gregory Palamas. Aylesbury, 1974.

[41] Цит по: *Сидоров А. И.* Архимандрит Киприан Керн и традиция православного изучения поздневизантийского исихазма // Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М. , 1996. С. LIX.

[42] *Макаров А. И.* (с использованием материалов *В. В. Милькова*) Неоднозначность религиозно-философских оснований Ареопагитик в связи с некоторыми особенностями идейной жизни средневековой Европы и Руси // Древнерусские Ареопагитики. М. , 2002. С. 70.

[43] Там же, с. 71.

[44] *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М. , 1993. С. 237.

хазмом и платонизмом у Лосева отчетливо просматривается взаимообратное влияние»[45]. Именно благодаря платонизму Лосев развивает в цельную и разветвленную философию потенциально содержащиеся в исихазме возможности. По Лосеву фактически получается, что христианский платонизм не только возможен, но и в каком-то смысле неизбежен. А начался он не с Флоренского, а с Псевдо-Дионисия, если не с каппадокийцев, Оригена и Климента, уже заложивших элементы синтеза. Вместе с тем, Лосев подчеркивает, что именно толкование Псевдо-Дионисия (в его теистической части), а еще глубже – паламизма окончательно преодолевают пантеистический соблазн платонизма, всецело ассимилируют его в христианство. Вся европейская христианская, и даже нехристианская культура в ее конфессиональном многообразии рассматривается им как арена борьбы различных типов христианского платонизма, в зависимости от преобладания в нем пантеистических или трансцендентных идей: католически-западного, варлаамитско-протестантского и православно-восточного (паламитско-исихастского)[46].

Лосев также пишет о «персоналистическом неоплатонизме христианского тринитаризма на Востоке»[47]. При этом «... обе системы диалектики, античная и византийская, *формально тождественны:* тут – апофатизм, смимволизм, учение о трех ипостасях и так далее. Но первая система – *пантеистична и космична*, вторая же есть *абсолютный теизм и исключает всякую иерархию в абсолюте*»[48]. Ареопагитики для Лосева не обнаженное язычество, а «христианско-теистически переработанная и одухотворенная диалектика Прокла. Ареопагитики представляют собой только максимально *зрелый этап* и максимально разностороннее *развитие* антично-христианской дисциплины»[49]. Вместе с тем они – «самый зрелый продукт византийского неоплатонизма», «развитый христианский неоплатонизм»[50]. С. С. Хоружий заключает, что “по существу, Лосев – отчасти уже и Флоренский – дошли в своем творчестве до границ, до исчерпания философских перспектив русской метафизики всеединства. У них обоих – и у Лосева это более явно – уже начинается зарождение, вынашивание некоего нового этапа, новой фундаментальной парадигмы для русской мысли, на смену прежней пантеистической парадигме. Черты этой новой парадигмы, даже основные, почти еще не успели обозначиться, и ясно лишь, что она избирает базироваться уже не на сущностных, а на энергийных категориях, придавая большую важность линии православного энергетизма, связанной, в первую очередь, с исихастской традицией”[51].

В более позднем цикле статей С. С. Хоружий приходит к выводу, что «родилось новое течение», которое он предлагает назвать «*Московской Школой христианского неоплатонизма»*, в которой «неоплатонический характер онтологии служит определяющим свойством»[52]. То есть от онтологии всеединства, осно-

---

[45] *Гоготишвили Л. А.* Платонизм в зазеркалье XX века, или вниз по лестнице, ведущей вверх // Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М. , 1993. С. 924.

[46] См. об этом: *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М. , 1993. С. 872–894.

[47] *Лосев А. Ф.* История античной философии в конспективном изложении. 3-е изд. М. , 2005. С. 157.

[48] *Тахо–Годи Е. А.* А. Ф. Лосев – философ и писатель. М. С. 320.

[49] *Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения. М. , 1998. С. 29–30.

[50] Там же, с. 32.

[51] *Хоружий С. С.* Идея всеединства от Гераклита до Лосева // Начала, 1994. № 1. М. , 1994. С. 92.

[52] *Хоружий С. С.* Имяславие и культура Серебряного Века // Хоружий С. С. Опыты из русской духовной традиции. М. , 2005. С. 288.

ванной на платонизме, осуществился переход к неоплатонизму, основанному на *энергийно-эссенциальной* концепции Плотина, осуществился переход от *христианского платонизма* к *христианскому неоплатонизму*. При этом «метафизика всеединства обогатилась энергийными концепциями» в творчестве Флоренского, Булгакова и Лосева в связи с толчком, связанным с имяславческими спорами. Однако, по мнению Хоружего, от этого она не приобрела исихастский характер. Для него неоплатоническая энергийно-эссенциальная связь сохраняется в имяславии, что несовместимо с православным энергетизмом, «христианской онтологией бытийного расщепления»[53]. Получается, что имяславие – такая же философская ересь, как и софиология, так как происходит «космизация и натурализация аскетического понятия» синергии, «перевод энергийно-экзистенциальных понятий в тот или иной эссенциальный дискурс». Продолжая, Хоружий говорит о стабильном и неотъемлемом пребывании Божественной энергии в Имени Божием согласно имяславцам, что, по его мнению, как раз и несовместимо с «особой природой православного понятия синергии»[54].

Допустим, что данные выводы верны (хотя для их полного подтверждения необходим более глубокий и более пристальный текстологический анализ), т. е. христианский неоплатонизм несовместим с исихазмом, но насколько правомерно распространять этот тезис на имяславие? Конечно, оно может быть и платоническим, и неоплатоническим, и христианским. Но неужели мыслители Серебряного Века совершенно упустили последний его вариант, действительно «не увидели коренных различий между исихастской практикой и языческой мистикой неоплатонизма»? И можно ли такой вывод применить к А. Ф. Лосеву, который яростно анафемствует неоплатонизм в своих Очерках? Кроме того, сам автор признает, что «это не говорит ничего о природе и о корнях практического, монашеского имяславия, которое возникло прежде философского и, разумеется, отнюдь не на почве неоплатонических влияний»[55]. Значит нельзя с порога отвергать возможность философии имяславия в позитивном смысле. Влияние неоплатонизма не отрицали рассматриваемые мыслители-имяславцы, но они, а в первую очередь А. Ф. Лосев, полагали его преодоленным в своем творчестве: у них именно *христианский* неоплатонизм. Ведь и христианский догмат как таковой не состоялся бы в существующем виде, если бы не была разработана неоплатоническая диалектика, с которой боролись отцы церкви, но при этом, использовали ее арсенал уже в рамках христианского мировоззрения и на базе его принципов. Чтобы выяснить, насколько удалось осуществить такое преобразование русским философам-имяславцам, требуется отдельное скрупулезное монографическое исследование (что и признает С. С. Хоружий). Необходимо отделить истину от плевел: энергетизм от магизма и эссенциализма, имяславие от имябожества; конкретно рассмотреть, как эти элементы могут переплетаться в творчестве того или иного мыслителя.

В. В. Асмус отмечает, что относительно платонизма в творчестве Лосева сразу же встает вопрос: “как возможно изложение православно-христианской триадологии – а Лосев хочет быть выразителем именно православного Предания – с помощью языческих философов и их католического продолжателя”[56]. В. В.

[53] Там же, с. 298.
[54] Там же, с. 298-299.
[55] Там же, с. 302.
[56] *Асмус В. В.* Триадология Лосева и патристика // Начала, 1994. № 1. М. , 1994. С. 96.

Асмус считает, что "в многообразии философских направлений Лосев замыкает магистраль, идущую от Платона и великих неоплатоников до Гегеля и Вл. Соловьева", хотя он и "стремился в своем философском творчестве выразить основные интуиции православного христианства"[57]. Однако Л. А. Гоготишвили указывает, что Лосев "был и оставался до конца Соловьевцем, но – соловьевцем символистской и даже постсимволистской эпохи. Прекрасно зная весь набор антисоловьевских аргументов, он стремился снять эти противоречия, преодолев и реальные, и кажущиеся сложности на том пути, который был начат Соловьевым и который продолжал оцениваться Лосевым как верный в своей основе"[58].

Традиция всеединства в русской философии непосредственно и явно зависима от платонизма; она и не скрывает этого. Если в случае Вл. Соловьева эта зависимость характеризуется пантеистическим уклоном, то в дальнейшем данная традиция, начиная уже с Е. Трубецкого, пыталась освободиться от него. Заключительным аккордом здесь звучит творчество Лосева, который, по мнению, например, Гоготишвили, полностью преодолел данный соблазн, создав коммуникативную версию исихазма. Можно сказать, что в современной мысли в России образовались в отношении платонизма несколько версий[59]. Одна из них – христианско-платоническая, представленная именами, прежде всего, П. Флоренского, А. Ф. Лосева, Л. А. Гоготишвили. Другая – антиплатоническая, представленная В. Н. Лосским, А. И. Сидоровым и С. С. Хоружим. И то и другое направление, однако, стремится отталкиваться от традиции исихазма и бороться за его адекватное отражение и развитие в философском дискурсе. Но есть направления, которые платонизируют христианство в отрыве от исихазма, стремясь использовать западноевропейскую мистику. Это, прежде всего, С. Л. Франк и Н. Бердяев.

Уточняя позицию А. Ф. Лосева, отметим, что, с одной стороны, он признает, что *эллинское язычество* и *византийское православие* примирить невозможно, что между ними – «бездна», а, с другой, отмечает, что в византийском исихазме мы находим не только анафему на платоников, «но и полновесный ответ на платонизм, то есть находим самостоятельный, свой, так сказать, платонизм»[60]. С одной стороны, Лосев отмечает, что православная Церковь, предавая анафеме еще Оригена, а затем Иоанна Итала, выступила против таких кардинальных оснований платонизма как: 1) учения об идеях, 2) творения мира из предвечной материи, 3) предсуществования и переселения душ; с другой, хотя исихазм вовсе не есть учение о платонических идеях, в нем активно используются такие платонические понятия как сущность, энергия, свет, умное восхождение и др. [61] Лосев также категорически протестует против зачисления исихастов в аристотелики[62]. Именно в рамках неоплатонизма оказались разработанными три основные диалектические ипостаси (Единое, Ум, Душа), субстанциальный пантеизм и субординационизм которых преобразован в христианстве в «три основные Ипостаси,

---

[57] Там же, с. 99.

[58] *Гоготишвили Л. А.* Лосев, исихазм и платонизм // Начала, 1994. № 1. М. , 1994. С. 103.

[59] См.: *Гоготишвили Л. А.* Коммуникативная версия исихазма // Лосев А. Ф. Миф – Число – Сущность. М. , 1994. С. 888.

[60] Там же, с. 865.

[61] Там же, с. 867.

[62] Как известно, Ф. Успенский, напротив, причислял Варлаама к платоникам, а Паламу – к аристотеликам. Возмущение Лосева по этому поводу см. в *Очерках*, сноска на стр. 868.

субстанциально отличные от Космоса»[63]. Троица незатронута никаким инобытием; отсюда — абсолютная *равночестность и взаимотождество трех ипостасей*, в которых является изначальная субстанция»[64].

Также А. Ф. Лосев не согласен и с дуалистическим и субъективистским толкования платонизма, утверждая его монистический и онтологический характер (идей). С христианством у Лосева совместима лишь интеллектуально-техническая сторона платонизма, освобожденная от языческого и пантеистического содержания; несовместим – субстанциальный монизм платонизма. «Платонические» отношения осуществляются в концепции Лосева не между Богом и миром, а переносятся во внутрибожественную сферу взаимодействий в Св. Троице (в толковании Л. А. Гоготишвили). Получается, что Св. Троица едина «в платоническом смысле», а связь между Ней и миром осуществляется не на платоническо-пантеистический, субстанциальный и эманационный манер, а энергийно-благодатно.

Как видно из проведенного анализа, у исследователей нет единства мнений относительно характеристики христианского платонизма А. Ф. Лосева; причем, это принципиальный момент и для характеристики его ономатологии, которая может быть как платонической, так и исихастской. Все проблемы соотношения платонизма и христианства переходят и на трактовку ономатологии. Античная платоническая ономатология рассматривает именование как онтологически, так и гносеологически, то же мы обнаруживаем и в исихазме, заимствующем эти базовые установки. Но далее начинаются столь же принципиальные расхождения онтологического и гносеологического свойства. В античной ономатологии имена не креативны в собственном смысле слова, они лишь демиургичны, то есть оформляют сосуществующую демиургу материю, делая ее видимой, т. е. познаваемой. В христианстве и исихазме божественные имена собственно креативны – они творят как мир, так и вещи из ничего. В первом случае имена функционируют в рамках системы пантеизма, во втором, – в рамках трансцендентизма. Отсюда вытекают и их принципиально различные онтологические и гносеологические функции. Поэтому в античном пантеизме выработана онтогносеологическая ономатология, но невозможно трансцендентное креационистское имяславие. Античная ономатология, в связи с этим, чтобы превратиться в имяславческую, также должна быть преобразована, как был преобразован платонизм в христианской мысли. Выяснить, состоялось ли такое преобразование в творчестве А. Ф. Лосева, и в полной ли мере состоялось – задача будущего. Философия имени Лосева, как и его концепция в целом, остаются еще во многом загадкой для историков философии. Лосев еще далеко не разгадан, хотя есть множество различных оценок его творчества[65]. Однако в любом случае уже то, что сделано Алексеем Федоровичем Лосевым, заслуживает восхищения и самого пристального изучения. Дальнейшая наука, история философии и философия имяславия могут развиваться лишь отталкиваясь от его достижений.

---

[63] *Лосев А. Ф.* Очерки... М. , 1993. С. 893.

[64] Там же.

[65] Е. Гурко в своем исследовании приходит к выводу, что у Лосева если и возможно сохранить «божественный потенциал именования как истинного творения, то лишь ценой устранения из него человека. Ономатологическая составляющая теории имени Лосева, таким образом, не просто уступает место имяславию, но полностью заменяется им» (*Гурко Е. Н.* Божественная ономатология: Именование Бога в имяславии, символизме и деконструкции. Мн.: Экономпресс, 2006. С. 225).

Philotheos **10** (2010) 272-289

Predrag Čičovački
College of the Holy Cross, Worcester, MA, USA

Schweitzer's Ethics of Reverence for Life: Criticism and Defense

According to Albert Schweitzer (1875-1965), the central problem of any ethics is to establish "a basic principle of morality founded on thought."[1] The principle proposed by his ethics of reverence for life is: "It is good to maintain and encourage life; it is bad to destroy life or to obstruct it."[2]

We can clarify this ethical approach in light of these questions: *To whom* do our moral actions apply? *What* is that we should and should not do? *How* should we do such actions?

In response to the first question, which is usually not even addressed explicitly, Schweitzer argues that all living beings are affected by our actions: to every form of life we should show the same reverence as we do to our own. The second question, which contemporary ethicists treat as central, Schweitzer answers with the ethical principle: we should preserve and enhance life; we should not destroy or obstruct life. The third question, the key to Schweitzer's entire ethics, is addressed through the word "reverence": life should be promoted reverentially, that is, thoughtfully and lovingly. What matters the most is not just what action is performed, but in what spirit. Ethics is not a catalog of our choices and deeds but a celebration of life and the celebration of spirit, in their capacity to join and ennoble each other.

Schweitzer captures these thoughts by listing the following characteristics as defining his ethics: (A) rationality: this ethics is developed as a result of thinking about life; (B) spirituality: through loving devotion this ethics seeks to attain harmony with the mysterious spirit of the universe; (C) universality: reverence for life applies to all living being; (D) absoluteness: this ethics is absolute, in a sense of being contrasted to that which is practicable and achievable; (E) naturalness: this ethics is natural, not only because of the will to live which is a natural foundation of life, but also in the sense in which sympathy for the suffering of others is natural; (F) ennoblement: the will to live and sympathy for others need to be ennobled in the direction of highest spirituality.[3]

---

[1] Albert Schweitzer, *The Philosophy of Civilization*, trans. C. T. Campion (Amherst, N.Y.: Prometheus Books, 1987), 105.

[2] *The Philosophy of Civilization*, 309. See Schweitzer, *Indian Thought and Its Development*, trans. Mrs. Charles E. B. Russell (Boston: Beacon Press, 1936), 260; "Religion in Modern Civilization," and "The Problem of Ethics in the Evolution of Human Thought," both reprinted in *Albert Schweitzer's Ethical Vision: A Sourcebook*, ed. P. Cicovacki (New York: Oxford University Press, 2009), 83 and 174 respectively.

[3] Schweitzer, "The Ethics of Reverence for Life," in *Albert Schweitzer's Ethical Vision*, 153-63. See Henry Clark, *The Ethical Mysticism of Albert Schweitzer* (Boston: Beacon Press, 1962), 35-37.

All these characteristics have been contested. Even in the days of its highest popularity, Schweitzer's ethics never lacked critics. In this paper we are going to hear their voices and address their concerns.

I have grouped the criticisms raised against Schweitzer's ethics into four camps. The first concerns the unlimited application of the principle of reverence for life (and questions primarily characteristic C, as listed above, but also A and B). Ethics is traditionally understood to deal with human behavior toward ourselves and other human beings. Why extend it to all living beings? Could we really believe that all forms of life have the same right to existence as human beings do?

The second kind of criticisms deals with an uneasy relationship of reverence and killing (challenging primarily D, but also A, B, and F): Should not reverence for life exclude killing? And if killing cannot be eliminated, is there not a contradiction within the very heart of the ethics of reverence for life?

The third group of objections disputes that reverence for life is the basic principle of morality (concentrating on A, D, and E): Why would it be the basic principle of morality? If Schweitzer's principle requires reverence for all living beings, while at the same time he accepts that killing cannot be eliminated, can reverence for life truly be considered as a basic principle of morality?

The fourth set of criticisms concerns the relationship of reverence for life with Christianity (and casts doubt on A, B, C, and D). Schweitzer always claimed to be a disciple of Jesus and that the ethics of reverence for life is a universal and rational presentation of the ethics of love. Yet did Jesus consider all life as sacred? Furthermore, while explaining how he came up with the phrase "reverence for life," Schweitzer invoked Buddhism, not Christianity. How, then, does the ethics of reverence for life relate to Christianity?

Schweitzer's answers to these criticisms are not always satisfactory. Nevertheless, the ethics of reverence for life can be defended if we develop it further than Schweitzer did himself.

I. The Universal Application of Reverence for Life

One major issue in contemporary ethics is whether there can be moral norms valid for all human beings. Instead of considering moral relativism, Schweitzer moves in the opposite direction. The experience of living in Africa does not lead him to question whether what is right or wrong is the same for all people. The relevant difference lies elsewhere. Let us clarify this important point.

In 1913, at the age of thirty-eight, Schweitzer moved to equatorial Africa and opened a hospital in Lambaréné, on the shore of the Ogowe river. His patients in Lambaréné showed initial reluctance to help anyone who is not from the same tribe. They did not perceive people from different tribes as "brothers," and neither persuasion nor threats would easily lead them to help strangers. This attitude is illustrative of the general progression of human consciousness. At the outset we are all preoccupied with those who are our kith and our kin. Then the ethical consciousness expands and the circle of responsibilities grows wider and wider. We move beyond the limitations of our tribe, even those of our nation or race, to include all human beings.[4]

[4] See, for instance, Schweitzer's essay, "The Problem of Ethics in the Evolution of Human Thought," 166-67. See also Schweitzer, *The Primeval Forrest*, trans. C. T. Campion (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998), 144.

Schweitzer holds that it is of essential significance for ethics that this circle of responsibilities is extended still further, to all living beings. While ethics is personal, while it starts with an individual, its sphere of influence must be universal. Ultimately, it has to deal with the individual's spiritual relatedness to being as a whole. All living beings should be treated not only as ethically relevant, but as sacred.

Of all the criticisms raised against Schweitzer, the most frequent ones have been: Why consider all living beings equally sacred? Why should the lives of dangerous or useless creatures be considered sacred? Should any form of life be considered sacred in the first place?

Schweitzer is well aware of the problem: "The ethics of reverence for life is judged particularly strange because it establishes no dividing line between higher and lower, between more valuable and less valuable life. It has its reasons for this omission."[5]

Schweitzer offers different "reasons for this omission." The most frequent one is based on the recognition of the will to live in every living being: "I am life which wills to live, in the midst of life which wills to live."[6] All life is the extension of the same principle that operates in me. The same will permeates the whole living world, under which he sometimes confusingly includes crystals and potentially other non-living beings as well.[7] When the will to live is limited to living beings only, his claim in support of an unlimited reverence for life is often based on agnosticism: If we cannot know the larger scheme of things, how can we decide which form of life is less and which is more important? Is not the right thing to suspend judgment with regard to the value of the individual forms of life?

Schweitzer's second line of reasoning in favor of the unlimited scope of application of reverence for life is holistic: "The ethical determination of our will to live goes back to the physical fact that our life has sprung from other life and allows other life to proceed from it."[8] The foundation of our reverential treatment of all living beings is in our relatedness to other forms of life. We are all parts of the same whole.

The third line of reasoning relies again on the interconnectedness of all life, but focuses on a mystical union of all beings. Such a union is an aspiration endorsed by all major religious traditions. Reverence for life is a willing participation in the mystery of life, a compassionate interaction with all of life, no matter how externally dissimilar to our own. In such participatory experiences we find the connecting links: between love for humanity, love for other living beings, and love for God.

Taken separately, none of Schweitzer's mentioned lines of reasoning is sufficient to dispel the doubts with regard to the unrestricted application of the principle of reverence for life. They may even create an impression that he changes his mind with regard to this issue. Nevertheless, the ideas he advocates can cluster together and form one integrated line of thought. Can they, when taken together, sway us to believe in a need for the universal application of the ethics of reverence for life?

---

[5] Schweitzer, *Out of My Life and Thought: An Autobiography,* trans. A. B. Lemke (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998), 235. See Magnus Ratter, *Albert Schweitzer: Life and Message* (Boston: Beacon Press, 1950), 189.

[6] *The Philosophy of Civilization*, 309. See "The Ethics of Reverence for Life," 155-57.

[7] See *The Philosophy of Civilization*, 282.

[8] *Indian Thought and Its Development*, 261. See "The Problem of Ethics in the Evolution of Human Thought," 174-75.

This is hard to determine on any general level. There may not be a decisive argument in favor – or against – Schweitzer's view. For, to be fair to Schweitzer, can there be a definitive refutation of his view?

Whatever the final answers, they need not be approached in an exclusively rationalistic way. Our thoughts must pass the test of reason, but that does not mean they cannot go beyond it. Reason lays down the minimum, not the maximum criteria of acceptability. It determines not what we must believe, but what we may not. The affirmation of life is both a rational and a spiritual act. Through such an affirmation, Schweitzer urges us to reconsider our firmly entrenched conviction: that only our behavior toward other human beings is relevant for morality, that it may not matter how we treat non-human forms of life. This dogmatically held view is hardly tenable. Can we really ignore unnecessary cruelty against animals? Needless destruction of plants? Irresponsible treatment of the environment?

In our everyday thinking, we primarily focus on the differences between various forms of life. This is not difficult to understand, since differences are always easier to notice than similarities. They are also of greater immediate practical significance. Schweitzer encourages us to think about the relevant similarities and reconsider our entrenched conviction in the irreconcilable discrepancies between various forms of life: From the *ethical* point of view, are the differences more important than the similarities?

Schweitzer denies that this is the case. Especially in the Western tradition, morality has always been understood on a too narrow basis, limited to our behavior toward human beings. Our rationality and spirituality demand change:

> Morality progresses from being specific to being universal. It must make this advance. The idea of the good can take complete possession of us only if it is fully recognized, and if we widen our responsibility to include all creatures. It has been held that to do this was a sentimental impulse going beyond the borders of ordinary morality – a kind of unnecessary supplement. The belief has been held that cruelty toward animals could exist side by side with the concept of the good without impairing it.… The concept of reverence for life constitutes a deepening and a quickening of morality which helps us to achieve a spiritual progress – a progress for which the hour has struck and of which both individuals and nations stand in great need.[9]

II. Reverence for Life versus Killing

Schweitzer defends a highly controversial view that killing of another living being is never morally permissible – under no circumstances, regardless of the motives or the kind of living beings involved. This view provokes immediate reactions: Can Schweitzer possibly believe that all killing could be eliminated? If killing is sometimes necessary, how could it never be morally permissible? Can the line between necessary and unnecessary killing ever be drawn in a non-arbitrary manner?

Let us first give Schweitzer a chance to clarify his position, by quoting from one of his letters:

> I have just killed a mosquito that was buzzing around me in the lamplight. In Europe I wouldn't kill it even if it were bothering me, but here [in Africa], where mosquitoes spread the most dangerous form of malaria, I take the liberty of killing them, although I don't like

[9] Schweitzer, An Interview over Radio Brazzaville (1953); quoted from Erica Anderson, *The Schweitzer Album* (New York: Harper and Row, 1965), 154. See "Religion in Modern Civilization," 82.

> doing it. The important thing is for all of us to properly reflect on the question of [whether] damaging and killing are permissible.
>
> Most people are not yet truly acquainted with this issue. They still approve of thoughtless damage and killing and enjoy the sport of killing (hunting, fishing, with no professional need to pursue them). Some people who came up the river to my hospital shot, purely as a sport, at all the creatures they saw: the pelican (which still has to feed its three chicks), the caiman, which sleeps on a branch looming into the water, and the monkey peering at a boat.
>
> I try to make all such people think about their actions. Much will be achieved once people become reflective and wisely realize that they should damage and kill only when necessary. That is the essence. The rationalization of individual cases is a different matter. Someone brought me four poor pelicans whose wings had been so badly slashed by unfeeling people that they cannot fly. It will take two or three months before their wings heal and they can fly freely. I have hired a fisherman to catch the necessary fish to feed them. I always pity the poor fish to the depths of my soul, but I have to choose between killing the fish or the four pelicans who would surely starve to death. I do not know whether I am doing the right thing in deciding one way instead of the other.[10]

The first point to emphasize is that Schweitzer's ethics is based on a general principle which requires our thinking about how to apply it in each context. He encourages us to reflect more, to be more thoughtful and sensitive.

Schweitzer does not hold that killing can be eliminated from the world. In his books on Africa he describes how, besides mosquitoes, he also killed poisonous snakes, traveler ants, scorpions, cockroaches, and viral bacteria.[11] At no point in his life does he believe that all killing could be eliminated.

When Schweitzer kills a mosquito, he does not do it out of irreverence. He kills it "out of a necessity." This necessity is not logical but practical, a necessity within the realm of expediency. He is not a philosopher sitting in his office and pondering amusing theoretical "lifeboat" dilemmas. Schweitzer strongly opposes not only the "possible worlds" scenarios, so popular in contemporary ethics, but also the illusion of a detached and value-neutral moral agent. It is an idle thought experiment to guess what a moral agent ought to do "in the original position." Adam Smith's idea of an "impartial spectator" and John Rawls' "unbiased unborn" are deceptive fictions.[12] Schweitzer understands ethics in terms of an unavoidable participation in the drama of reality. We are always in the midst of life, pressed by practical problems which demand our judgment and action. A mosquito is attacking him and he has to decide what to do. In Africa, he kills it. In Europe, he would not.

Schweitzer urges us not to confuse the necessity of killing with ethical permissibility. If killing is evil, it must remain evil in any kind of situation, regardless of the motives or consequences. When it means the destruction of another life, even killing for food or in self-defense is evil. As Nicolai Hartmann puts it, "Where in any situation value stands over against value, there no guiltless escape is possible."[13]

---

[10] Letter to Jack Eisendraht (1951); quoted from *Albert Schweitzer: Letters 1905-1965*, ed. Hans Walter Bähr, trans. Joachim Neugroschel (New York: Macmillan, 1992), 218. See *The Philosophy of Civilization*, 310-12, 316-18; and George Seaver, "Albert Schweitzer," in *Thirteen for Christ*, ed. Melville Harcourt (New York: Sheed and Ward, 1963), 102.

[11] See *The Primeval Forrest*, 30, 60, 108-10.

[12] See Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (Indianapolis: Liberty Classics, 1976), 161-62, 228-29; and John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 235), 12-22.

[13] Nicolai Hartmann, *Ethics*, trans. S. Coit (New York: Macmillan, 1932), vol. II, 76.

Ethically speaking, in those kinds of circumstances our choice is between one negative value and another negative value. Of this tragic aspect of life Schweitzer is fully aware: "For the ethical person there is no such thing as a good conscience, but always only battle with oneself, doubting and questioning."[14] The tragic dimension of life offers no excuse or ethical justification for killing. Facing two evils and choosing the lesser does not transform the chosen one into something good. A lesser of two evils is still an evil.

Which of the two evils we choose is ethically relevant in another sense. There are significant differences between various ways of killing. This is the point in which our motives are important. In Europe, we kill mosquitoes because they are annoying; in Africa, because they spread a dangerous disease. Schweitzer considers the first avoidable and the second needed. Later in the quoted letter he cites even more irreverent cases of killing: for fun, or, as he calls it, for sports. The animals killed that way are not even annoying, as mosquitoes may be. Their existence need not interfere with ours in any way, or only marginally so, yet we feel righteous about shooting them.

Thoughtless, careless, and irreverent behavior is precisely the problem that leads Schweitzer to advocate the ethics of reverence for life. Even if we cannot eliminate it all, we can at least eliminate needless killing. And not just the killing of animals and plants, but the killing of human beings. For years, Schweitzer and other missionaries in Africa struggled to explain Jesus' ethics of love to the natives who, in confusion, would point to the white people (the French and the German) killing each other on their soil. Are they not all Christians, the sons of the same God who preaches love, the natives asked Schweitzer? Are they not civilized?[15]

When Schweitzer's critics complain about his ethics, they concentrate too much on his contention that all life, without difference, is sacred. Perhaps this could have been avoided had he made clear the distinction between "holy" and "sacred." The former word refers to something belonging to, or coming from God. The latter has a broader meaning and does not refer so much to the origin of something as to our attitude toward it. "Sacred" is what we need to set apart, to consecrate. It is something we should not violate, make profane, or make common.

It would have also helped had Schweitzer stated that the emphasis in the phrase "reverence for life" should be more on the first word, rather than on the last. I believe this is what he has in mind when he claims, after complaining that one existence holds its own at the cost of another: "Only in the thinking human being has the will to live become conscious of other wills to live and desirous of solidarity with them…. As an ethical being … one tries to end this division of the will to live insofar as it is in one's power. Such a person aspires to prove one's humanity and to release others from their sufferings."[16] Schweitzer appeals to our rationality and to our sensitivity toward others. Such aspirations are united together in our unavoidable confrontations with the "ghastly drama of will to live divided against itself."[17] Translated into practice, he urges us not only to avoid killing whenever possible, but also to be as humane as possible.

---

[14] Schweitzer, *A Place for Revelation: Sermons on Reverence for Life,* trans. Reginald H. Fuller (New York: Macmillan, 1988), 55.

[15] See *The Primeval Forrest*, 104-05.

[16] *Out of My Life and Thought*, 158.

[17] *The Philosophy of Civilization*, 312.

The point most in need of clarification is this: killing and reverence need not exclude each other. Even when indispensible, killing can still be done in a reverent way. Schweitzer should have said that reverence for life must extend to reverence for death. Keeping in mind Schweitzer's conviction that what matters the most is not what deed is performed but in what spirit, Frank Kendon writes:

> [Reverence] is not an arbitrary and willful definition; it is a mental attitude, it is the opposite of ruthlessness, and of thoughtlessness. One can weed a garden reverently, or ruthlessly. One can even kill a poisonous snake reverently or ruthlessly, necessarily or unnecessarily. This principle does not say: Be kind to your neighbor because this ensures the solidarity of society; it says: Be universally kind, whenever the choice occurs. It does not say it is a sin to pluck a flower or kill a moth; it says: Do not pluck flowers or kill moths without first greeting the divine principle in them.[18]

That these are not just passing remarks, we can see from Schweitzer's praise of Gandhi, who stood against the long-maintained Hindu tradition and argued in favor of administering a killing injection to a hopelessly suffering animal. Both Gandhi and Schweitzer recognize that, in some circumstances, more damage can be done by the "slavish [obedience of the] command not to kill" than by breaking it:

> When the suffering of a living creature cannot be alleviated, it is more ethical to end its life by killing it mercifully than it is to stand aloof. It is more cruel to let domestic animals which one can no longer feed die a painful death by starvation than to give them a quick and painless death by violence…. True reverence for morality is shown by readiness to face the difficulties contained in it.[19]

Consider now the criticism concerning the arbitrariness of Schweitzer's distinction between necessary and unnecessary killing. More generally, this criticism deals with the rational way of resolving ethical conflicts. But let us first concentrate on this question in its narrow sense.

Schweitzer mentions two instructive cases. In the first, he believes there is a rationally justifiable line between necessary and unnecessary killing. It is necessary to kill a mosquito in Africa; not so in Europe. The line is justified by the external circumstances: in Africa, such mosquitoes transfer malaria; in Europe, they do not.

There is no such necessity involved in preferring the pelicans to the fish. Why, then, prefer the pelicans? Schweitzer often invokes the level of personal maturity as an important factor which influences our decisions. Morality is fundamentally oriented toward the ennoblement of our natural predispositions and the development of personality: we have an obligation to cultivate our moral sensibilities. As a result of growing sophistication, we can move the line between necessary and unnecessary further and further, so that what was considered necessary in the past is not so any more.

This kind of consideration can help us only indirectly here. The changing level of maturity, and the corresponding shifting line between the necessary and the unnecessary, suggests that, ultimately, any such decision is "subjective."[20] This admission, which has done a lot of damage to Schweitzer's ethical approach, may be based on a misunderstanding: the word "subjective" means something different to his

---

[18] Quoted from George Seaver, "Albert Schweitzer," 102. See also George Marshall and David Poling, *Schweitzer: A Biography* (New York: Albert Schweitzer Fellowship and Pillar Books, 1975), 299.

[19] *Indian Thought and Its Development*, 83-84. See James Bentley, *Albert Schweitzer – The Enigma* (New York: HarperCollins, 1992), 146-47.

[20] See, for instance, "The Problem of Ethics in the Evolution of Human Thought," 172.

readers than to him. To his readers, this sounds like the acceptance of the ultimate relativity of his ethical approach. To Schweitzer, the admission that the ultimate ground of our ethical decisions is subjective is not a denial of his claim that the principle of reverence for life is absolute. We should aspire toward this principle's actualization, even if it can never be fully realized. Similar to the Christian idea that we should attempt to be like Jesus, or the Greek aspiring toward *αρετή*, or Goethe's striving toward the full development of our humanity, absoluteness is opposed to practicality and achievability. Schweitzer does not mean that reverence for life is absolute in the sense that it will never be violated. Nor does "subjective" imply something capricious and irrational. Since this point is so important, let us see if we can bring more clarity to his claim and rephrase it in a way that could prevent future misunderstanding.

When we think about ethical dilemmas in general, we distinguish two types of cases. In one of them, there arises a conflict between an ethical versus a non-ethical belief or value. This non-ethical value can, for instance, be legal: a determination that something is legally permissible, or non-permissible. It is legally permissible to kill mosquitoes, whether or not we are in Africa, and whether or not they carry any disease. Another type of non-ethical value concerns what is customarily accepted: it is conventional to kill mosquitoes that are bothering us. (In this case the legal and the conventional overlap, but this need not be so). Schweitzer always argues in favor of an ethical value. If reverence for life teaches us that killing is evil, then we should not (unnecessarily) kill mosquitoes.

In the second type of conflicts one ethical value stands opposed to another ethical value. Two further subsets can be distinguished. In one of them a value endorsed by one ethical system is in conflict with a value endorsed by another. One example of such a conflict could be that between brotherly love and justice. As Hartmann puts it succinctly, "Justice may be unloving, brotherly love quite unjust."[21] How, then, shall we act when the context forces us to choose between justice and brotherly love?

In principle, Schweitzer could resolve them in the following way. In his ethical system, there is a significant overlap between brotherly love and reverence for life, and not as close of a connection between justice and reverence. Moved by the obvious suffering of the wounded pelicans, he feels something akin to brotherly love toward them. Justice would not allow him to give preference to the pelicans over the fish, or the other way around, but the suffering and the prospective death of the pelicans moves him more than those of the fish. So he takes the side of the pelicans.

There is one more subgroup of ethical conflicts, even more difficult for Schweitzer to resolve and of more relevance for his approach. In these types of cases, the conflicting ethical values both belong to the same ethical theory and appear equally favored by it. Although the principle of reverence for life includes both maintenance of life and its furtherance, there are cases where maintenance of one life prevents the furtherance of another. It happens equally frequently that the furtherance of one life requires the sacrifice of another life. The problem appears no less perplexing when two

[21] Hartmann, *Ethics*, vol. II, 271. Isaiah Berlin also argues that there are incompatible values and that we must thus accept a pluralism of values. See, for example, his essays, "The Pursuit of the Ideal," and "Two Concepts of Liberty," both reprinted in *The Proper Study of Mankind* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1998), 1-16, 191-242.

values in conflict concern the same living being. The conflict then is between the preservation of life and its quality. During his trial Socrates maintained that it is not life but good life that is worth living. Many philosophers would agree, as would (for vastly different reasons) the contemporary pro-choice supporters. Those who are pro-life would disagree. What does Schweitzer's ethics of reverence for life say about this dilemma? Which side in the conflict would he take? Is this a matter of context? Or of the ethical maturity of the person who has to make this decision? Or is there any principal and rational answer that his ethics can offer us?

We can answer these questions only after a detailed consideration of reverence for life as the basic principle of morality.

III. A Moral Principle or the Moral Principle?

Schweitzer asserts that reverence for life is the ultimate, universal, rational, and absolute principle of morality. His critics ask the following questions: If we agree that reverence for life has a normative role, does it make it *the* moral principle, or no more than just one among several possible principles of morality? If reverence for life is the principle of morality, what does Schweitzer mean by calling it the "ultimate"? Does this mean it is the most basic, that is, the one on which everything else is grounded? Or does he mean the highest, that is, the highest one toward which we can aspire?

Among many who object to Schweitzer's treatment of reverence for life as the moral principle, Werner Picht is vehement in rejecting any need to consider reverence in such an elevated manner. He admits that there are good reasons why Schweitzer's message of reverence immediately appeals to us: since the Reformation and especially the Enlightenment, there is a shift in Western civilization toward the affirmation of life. It is thus not surprising that any civilized country prohibits killing and torture of people and useful animals. "All the same, the temptation to violate them is never far away, and the accepted humanitarian moral code is constantly being broken."[22] What is more, every civilized country readily finds exceptions to such practices and, in situations like wars, encourages its best men to kill and destroy. Since one such practice is considered as moral as the other, why put reverence on the moral pedestal? Reverence is a noble aspiration that should be cultivated, but there is no reason to assign to it any higher status.

If we are sympathetic to Schweitzer's case, our first reaction is that Picht does not take reverence seriously enough. Schweitzer thinks that, like the prism that brings together and reflects the colors of the spectrum, reverence incorporates our fundamental ethical attitudes: love, compassion, and an urge toward self-perfecting. Moreover, as philosophers like Paul Woodruff emphasize, reverence keeps selfishness at bay and makes us subordinate our interests to a higher good of some kind. In his words, "Reverence begins in a deep understanding of human limitations."[23]

Like Schweitzer, Woodruff distinguishes reverence from (mere) respect: "Reverence calls for respect only when respect is really the right attitude."[24] Reverence

[22] Werner Picht, *The Life and Thought of Albert Schweitzer,* trans. Edward Fitzgerald (New York: Harper and Row, 1964), 107.

[23] Paul Woodruff, *Reverence: Renewing a Forgotten Virtue* (New York: Oxford University Press, 2001), 3.

[24] Woodruff, *Reverence*, 5.

calls for respect when respect is directed in the right direction and toward the right object. After asking what kind of things can be the objects of reverence, Woodruff offers the following answers. First, an object of reverence should not be in our power to change or to control. Second, it should not be fully comprehended by human experts. Third, it should not be a human product. Finally, an object of reverence should be "transcendent," in the sense of being somewhat distant (although not totally detached) from the controllable aspects of reality.

In his book Woodruff mentions Schweitzer only once; he is not interested in reverence for life but in reverence as one of the virtues. The key point of his book is that reverence is a forgotten virtue which should be renewed; it is a virtue that played a very significant role both in the Confucian tradition in China (in relation to the reverential treatment of rituals – 礼; *lǐ*) and in ancient Greece (where, before Plato, it was closely associated with piety). In both cultures there is a clear grasp that without reverence (piety, spiritual devotion), everything becomes an empty ritual; it becomes depersonalized, mechanical. Woodruff makes the case that reverence can be practiced "across religions" and in most diverse aspects of modern life: "Reverence is a shared devotion to high ideals."[25]

Woodruff turns toward reverence because the contemporary ethics of conduct is too narrow. Ethics does not provide a definitive formula for what we ought to do regardless of the situation in which we find ourselves. Nor are the central ethical considerations primarily a matter of choice. The ethics of conduct is too narrowly focused on *doing*. In the spirit of virtue ethics, Woodruff redirects it toward *being*, toward living in a certain way, toward developing our character and highest human aspirations. Unlike Alasdair MacIntire, however, Woodruff does not attempt to revive the Aristotelian concept of virtue, but a pre-Platonic virtue of εύσέβεια, which he translates as "reverence."

Despite a significant overlap between their views, Schweitzer's project is different than that of Woodruff. Schweitzer agrees that the focus on doing is too narrow, yet the shift toward being is too wide. What is essential for ethics is what we are *being moved by*, or what we are *inspired by*. This is why Schweitzer talks about ethical energy and ethical ideals, and argues that the contemporary culture has lost them. It has lost them because philosophy has betrayed its duty to provide them. The ethical principle has to capture that source of inspiration, the guiding ideal which leads us to strive toward becoming better persons and toward making the world better than it is.

Schweitzer models his search for the moral principle after Kant. In doing so, he does not understand Kant's project in terms of the ethics of conduct (as is usually the case in Anglo-Saxon philosophy). He notices that Kant begins his ethics with the concept of good will, as the only unconditional good, and then develops the concept of a moral law, expressed in terms of the categorical imperative. What initially matters the most for Kant is not *what* we do, but *how* we do it: good will is the key for that approach. Kant also emphasizes the relevance of *how* we do something when he distinguishes between an action performed in accordance with the moral law, and an action performed out of respect for the moral law. While the former action is legally correct, only the latter type of action we can properly considered as moral.

[25] Woodruff, *Reverence*, 180.

Schweitzer has high regard for Kant's approach, but finds sufficiently many flaws in it to turn toward his own way of developing moral philosophy. Most importantly, Kant slips away from the "how question" to the "what question," from moral motives to duties and obligations, from good will to justice. After initially plausible claims, he transforms good will into "an abstraction with which nothing can be set in motion."[26] This is why Schweitzer interprets will as the will to live, as a drive directed toward the maintenance and furtherance of life. While Iris Murdoch suggests that morality consists in "giving eyes to a for the most part blind will,"[27] Schweitzer emphasizes that morality consists in willing lovingly. Through reverence for life, the will to live becomes ennobled into the will to love.

Kant and Schweitzer also differ in understanding the nature of respect relevant for morality. According to Kant, for the moral law we have "the feeling of respect of a kind that no human being has for any inclination whatsoever, but which he or she may feel for the law alone."[28] Kant further explains that, "Respect for the law, which in its subjective aspect is called moral feeling, is identical with the consciousness of one's duty."[29]

Kant usually uses the German word "*Achtung*" (= respect), sometimes "*Bewunderung*" (= admiration), and occasionally "*Ehrfurcht*" (= reverence). The last word means literally "fear before an overwhelming force," and he insists that "even a sinner, who transgresses the law," shows reverence for it by "trembling before its majesty."[30] He prefers the first word because the other two involve reference to feelings, which reintroduce "inclinations" into ethics, and he tries to avoid precisely that.

Schweitzer encourages us to remove Kant's fear of "inclinations." We need to take love into account: "Love is … the consciousness of our interconnectedness…. It is the only melody by means of which I can harmonize with the infinite symphony of being."[31]

While critics may accept that the ethics of reverence for life offers improvements over Kant, many of them are suspicious not just of Schweitzer's but of any project attempting to establish one, and only one, principle of morality. As Isaiah Berlin and Charles Taylor maintain, we do not believe any more in the "single-term" morality, but accept almost as an axiom that morality involves a plurality of values and principles. Morality cannot be captured only in terms of justice (as, according to them, Kantians attempt), or only in terms of benevolence (as utilitarians do). Unlike post-modernists, Berlin denies that the rejection of a firmly established pyramid of values must lead to relativism. Taylor similarly affirms the existence of the "constitutive goods" – the phrase always mentioned in plural, not singular – which demands ethical pluralism but not ethical relativism.[32]

---

[26] *The Philosophy of Civilization*, 253.

[27] Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good* (New York: Routledge, 2006), 65.

[28] Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, trans. L. W. Beck (New York: Macmillan, 1956), 95.

[29] Kant, *Metaphysics of Morals*, in *Immanuel Kant: Practical Philosophy*, trans. M. J. Gregor (New York: Cambridge University Press, 1996), 580.

[30] Quoted from Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* (Chicago: University of Chicago Press, 1960), 222n36.

[31] Schweitzer, *Die Weltanshauung der Ehrfurcht vor dem Leben*, ed. Claus Günzler and Johann Zürcher (München: C. H. Beck, 1999), vol. I, 429, 432.

[32] See Berlin, *The Proper Study of Mankind*, 4-16, 191-242; and Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 91-107, 308-19.

It is difficult to provide a constructive argument in favor or against a certain thesis when in one century it is accepted as an axiom that there must be one single principle of morality and in another that such a principle is impossible. On what grounds, then, can we test Schweitzer's insistence that his reverence for life is the fundamental principle of morals?

Gabriel Langfeldt provides help. He asks: Has Schweitzer managed to do what no other philosopher has yet been able to achieve, namely to arrive at the objective and absolute fundamental ethical principle? Is it really the case that all that counts as good can be traced back to the wish to maintain and promote life materially and spiritually, while all that is accounted as evil represses or destroys life? Langfeldt's answers are negative:

> [Reverence for life] is scarcely an absolutely tenable principle that applies to all cases and at all times…. What, for example, must one account as the highest ethical good: at all cost to maintain the life of a suffering person who, one knows for sure, is about to die, or to mitigate his suffering with analgesics even though one knows that these can reduce the length of time he has to live? And is it not a more positive ethical act to bring gladness and *joie de vivre* into a sick-room with lovely flowers than to practice absolute respect for life by leaving them to grow untouched in the field?[33]

In the spirit of Berlin and Taylor, Langfeldt concludes that, although reverence for life cannot be treated as the fundamental principle of morals, it may be just one of several such principles.

Langfeldt reads Schweitzer as if he were proposing a strictly Kantian legalism. Yet Schweitzer has a more flexible approach, one always giving preference to the spirit of the law than to its letter. In Schweitzer's words: "Where principles and heart stand in conflict with each other, let us make the law of the spirit free from the law of principles. It allows us to let our gentleness be known to all people to whom it could do some good and to await the same from them."[34] Humanity – human sensibility, care, and love – always stand above the detached and equalizing letter of the law. Law exists to serve humanity, not the other way around.

There is a more serious problem for Langfeldt's criticisms. Consider again the criterion he proposes for distinguishing whether reverence for life is the principle of morals, which hangs on the following question: Are there some values which could not ultimately be subsumed under, or related to the principle of the maintenance and promotion of life? His examples show that we can have a hard time choosing between maintaining and promoting life, not that there are some values which fall out of the scope of the preservation and the furtherance of life. When we think about the examples of such values, we recognize that virtually everything we value is indeed related either to the maintenance or the promotion of life. Two conclusions follow. First, Schweitzer may very well be right that reverence for life is the principle of morals. Second, if that is not so, the burden of proof is on his critics to come up with convincing counterexamples.

Langfeldt's examples should not, however, be dismissed. They direct our attention toward one of the deepest tensions in Schweitzer's thinking, the strain that surfaces in many of the raised criticisms, yet is never expressed in a clear manner.

---

[33] Gabriel Langfeldt, *Albert Schweitzer: A Study of His Philosophy of Life,* trans. Maurice Michael (London: George Allen and Unwin, 1960), 89-90.

[34] *A Place for Revelation*, 110-11.

What Langfeldt's examples implicate, and what our previous considerations of ethical conflicts also suggest, is that there may be a significant tension between maintenance and furtherance of life. This tension can occur in the relationship of two or more living beings (e.g., the furtherance of one at the cost of the preservation of another), or within one and the same living being (e.g., the Socratic dilemma of mere life versus good life). When there is a conflict between these alternatives, which of them should we follow? Which of them is the true principle of morals?

These questions are of such importance for the ethics of reverence for life that we need to approach them as carefully as possible. Let us again switch to the language of values, instead of that of principles, since our understanding of values is more advanced. If maintenance and furtherance of life are thought of as separable, how would they be located on a scale of values?

Although philosophers have always dreamt about establishing a definitive scale of values, they have never succeeded in discovering or creating it. It is also questionable whether a fixed and unified scale of values could exist. Let us then follow the lead of Hartmann, who demonstrates that we do not use one unified scale of values but two: one based on the respective strengths and one on the respective heights of considered values. The aspect of reverence for life which prohibits the destruction of life is among the strongest and most basic we have; it is the foundation of all other higher values. The furtherance of life, which Schweitzer understands in terms of spiritual development, is among the highest values of which we know, but it is not very basic and strong. The two scales of values usually work in an inverse ratio: the strongest values are the lowest, and the highest values are the weakest. If forced to choose between violating the strongest and the lowest value on the one hand, and fulfilling the highest and the weakest value on the other, Hartmann argues that it is more important not to violate the stronger and lower value: "When the higher value is violated, the transgression is less, not more serious; but when the stronger value is fulfilled, the meritoriousness is not greater but less."[35]

Schweitzer insists on the interconnectedness of both aspects of reverence for life, without denying that they are separable. If he is forced to choose between them, which would he prefer? If he picks the maintenance of life, his moral principle would be the strongest and the most fundamental, but not the highest. If he turns toward the enhancement of life, his principle would be the highest but not the most fundamental and the strongest.

A realist like Hartmann may favor the former scenario: although one of the lower values, life is the foundation of all other values. If we are not alive, we cannot pursue any other value. An idealist like Socrates would prefer the second case: What we strive toward is what really makes life worth living. How about Schweitzer?

We can find passages in Schweitzer's works that suggest one line of reasoning, and also those which suggest the opposite. Instead of proclaiming him inconsistent, it is more adequate to interpret them as a reflection of his refusal to make this choice. Although in the specific life situation he would make a choice, as a matter of principle he refuses to side with one or the other. Maintenance and furtherance of life are both essentially important; this is why reverence for life includes both. If we press him

[35] Hartmann, *Ethics*, vol. II, 451. For further discussion, see *Ethics*, vol. II, 47-53.

further and maintain that the logic of the argument requires a preference, he could retort that there is something wrong with our logic. Life itself displays the relevance of both principles; this dualism steams from the nature of life. Even Hartmann realizes that "each is only half of morality. Not until the two preferential trends are joined in synthesis, could a system be called moral in the full sense of the word."[36]

Schweitzer can accommodate this Janus-face of morality: "The basic principle of ethics … which is engaged in constant, living, and practical dispute with reality, is: Devotion to life resulting from reverence for life."[37] What matters is our devotion to life. Whether this reverential devotion is directed toward the maintenance or toward the promotion of life, this will be decided "in constant, living, and practical dispute with reality."

There is another point which deserves our reflection. The choice between maintaining and promoting life is usually seen as the choice between preserving the existence and striving toward a fuller, better, richer, or more satisfying life.[38] Schweitzer has surprisingly little to say about this dilemma. He seldom speaks about what makes life happy or successful. When he advocates reverence for life, he primarily thinks about what commands our fullest devotion. He thinks about reconnecting the soul with the ground of all being. Despite his insistence on the role of rationality in ethics, he is a staunch defender of ethical mysticism. This mysticism is for him not the abandonment of thought but its deepening. It is the meeting point at which mind and heart, philosophy and religion, can work together. It is the point at which we realize that ethics is a rational deliberation about what commands our fullest love. Schweitzer's ethical mysticism is the view that proclaims that love of the lowest creature and love of the highest being are two aspects of the same ethical attitude: reverence for life.

IV. Reverence for Life and Christianity

Of all the criticisms raised against Schweitzer, those questioning his relationship with Christianity are the most intense. They cover the whole spectrum, some of them charging that his ethics simply is not Christian, some arguing that there is not enough Christianity in his ethics, while others complaining that there is too much of it.

Schweitzer certainly contributes to a number of misunderstandings. Although the concept of reverence has religious overtones, he never offers its detailed explanation. He fails, for example, to articulate it in terms of the related concepts, such as "atonement" (at-one-ment = "being at one" [with God]) or "enthusiasm" (en-theo-ism = "being filled with God"). Nor does he sufficiently explain the relationship of reverence to trust, appreciation, and gratitude.

Furthermore, Schweitzer is enthused about all major religions, not just Christianity. He studies the world religions for years and does not hide his regard for Taoism, Confucianism, Hinduism, and Buddhism. In all of them he recognizes the urge to relate in a spiritual way an individual to the whole of being. In all of them there is an

[36] Hartmann, *Ethics*, vol. II, 460.

[37] *The Philosophy of Civilization*, 306.

[38] See Charles Taylor, "Iris Murdoch and Moral Philosophy," in *Iris Murdoch and the Search for Human Goodness*, ed. M. Antonaccio and W. Schweiker (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 3-28, especially page 6.

acknowledgement of something greater than ourselves, which serves as both a source of humility and an inspiration to strive toward the best and the highest. These religious orientations were important for him for another reason as well. In Asia, the fracture between religion and philosophy never occurred. Unlike the West, Asia never experienced the tragic divide of the sacred and the secular. Schweitzer thinks that, in our attempts to reintegrate them together, there is much to learn from the Asian traditions.

Even when focused on Christianity, Schweitzer is a rebellious, non-dogmatic thinker. Yet he praises Christianity above all other religions. He intends his ethics to be in concordance, even if not with Christianity as a whole, then at least with the ethics of Jesus. He maintains that the ethics of reverence for life is the principle of love ordained by reason; it is the recognition of Jesus' principle of love as "one of the truths of reason."[39]

The critics like Picht charge that, "This is a tragic self-deception." According to Picht,

> In passing via unconditional reasoning thought the love ethics of Jesus has suffered a fundamental change. The universal extension was obtained at the price of surrendering the spontaneity of the personal love relationship. In place of the "neighbor" comes an anonymous vessel of the will to live; in place of the elementary movement of the heart comes an ethical principle. A human being is just not capable of a spontaneous feeling of love for a disease germ or a bird-catching spider. When Schweitzer conceived the idea and the formula "reverence for life" he was not thinking of Jesus but the Buddha. Jesus was not remotely interested in raising life to a dominant principle, nor would any Christian theology be prepared to recognize it.[40]

Schweitzer confirms that, when the phrase "reverence for life" occurred to him, he thought of the Buddha, not Jesus.[41] He explains: "But even if the commandment not to kill and not to hurt does not begin with the Buddha, he is nevertheless the originator of the ethics of compassion. For he it is who undertook to base on compassion this commandment which originally sprang from the idea of non-activity and keeping unpolluted from the world," which was introduced by the Jains.[42] Nevertheless, "the Buddha's ethics of compassion is incomplete. It is limited by world- and life-negation. Nowhere does [the Buddha] demand that because all life is suffering one should strive, insofar as possible, to bring help to every human being and to every living being."[43] Such demand for active love is introduced by Jesus.

Picht agrees with the part of this statement which refers to active love toward every human being. He categorically denies, however, that Jesus' ethics of active love extends to "every living being." Schweitzer is puzzled by this insistence on the "letter"

---

[39] "The Problem of Ethics in the Evolution of Human Thought," 171. See *Out of My Life and Thought*, 235. For further discussion, see Jackson Lee Ice, *Schweitzer: Prophet of Radical Theology* (Philadelphia: Westminster Press, 1971), 137-52.

[40] Picht, *The Life and Thought of Albert Schweitzer,* 125-26. For the opposite view, see C. F. Andrews, *What I Owe to Christ* (New York: The Abingdon Press, 1932), 184-89.

[41] *Out of My Life and Thought*, 153-55. See Charles Joy's Introduction to Schweitzer, *Goethe: Five Studies* (Boston: Beacon Press, 1961), 16-17.

[42] *Indian Thought and Its Development*, 102. See Ara Paul Barsam, *Reverence for Life: Albert Schweitzer's Great Contribution to Ethical Thought* (New York: Oxford University Press, 2008), 55-73.

[43] *Indian Thought and Its Development*, 103. See *Die Weltanshauung der Ehrfurcht vor dem Leben*, vol. I, 289. For further discussion, see Barsam, *Reverence for Life*, 55-73.

of Jesus, rather than on the "spirit" of the ethics of love: "I have attempted to associate Christianity to the sacredness of all life, while the Church tries to confine it only to human life. Jesus spoke in a universal language; why limit his words to the human form alone?"[44]

Consider now the objection that Schweitzer's reverence for life does not include enough of Christianity. He definitely has a constricted understanding of Christianity, insofar as he is interested only in its ethical aspect. In his defense, Schweitzer claims that he treats all religious orientations with the same measuring stick. For each of them, the "decisive question" is: "How far has [one religious orientation] the energy to strive to be really ethical?"[45]

Schweitzer's critics charge that, even when considered in the ethical sense, his interest in Christianity is still narrow. He not only avoids talking about God but makes God irrelevant for morality. Further, he has nothing to say about death and personal immortality.

Schweitzer does not avoid talking about God. What he avoids is talking about God of our dogmas, the God we pretend to know, even though we do not. Schweitzer is interested in the living God, the God who he thinks we can know only in our participating encounters with the real being. He is interested in God who reveals "himself in the toils, the conflicts, the suffering" which those who want to know him must pass through in his fellowship.[46] "Through reverence for life we come to worship God in a way that is simple, profound, and alive."[47]

Even more important than Schweitzer's professed agnosticism with regard to the true nature of God is his conviction that religion is fundamentally about humanity, not about divinity. The essential problem of religion – which at the same time is the essential problem of morality – is how to develop one's humanity. Put differently, the problem is what to value in this life and how to live in accordance with highest values.

Schweitzer is not concerned about the life after death, about "another world," the salvation of the soul, or personal immortality. This does not mean that he ignores the issue of death, or that he has nothing to say about it. He harshly criticizes the widespread practice of using "fear of death" to "frighten people into eternal life." We should develop a "calm and natural" approach to death, which he believes is the only correct Christian approach. The focus should never be on death but on life, on a "true love for life" which accepts every day as a gift and creates an inward freedom from bodily and material things. The Christian overcoming of death consists not in denying or ignoring death but in the acceptance of life as a daily gift.[48]

Schweitzer's declaration that his ethics is a universalized and rationally developed version of Jesus' ethics of love has led to concerns that his ethics involves

---

[44] Edgar Berman, *In Africa with Schweitzer* (Far Hills, N.J.: New Horizon Press, 1986), 188.

[45] Schweitzer, *Christianity and the Religions of the World*, trans. Johanna Powers (London: Allan and Unwin, 1939), 77.

[46] Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*: *A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede,* trans. William Montgomery (Minneapolis: Fortress Press, 2001), 401. See Jackson Lee Ice, *Albert Schweitzer: Sketches for a Portrait* (Lanham, Md.: University Press of America, 1994), 9-13; and Barsam, *Reverence for Life*, 99-118.

[47] "The Problem of Ethics in the Evolution of Human Thought," 175.

[48] *A Place for Revelation*, 125-26. For further discussion, see James Brabazon, *Albert Schweitzer: A Biography*, 484-503. See also Douglas Davis, *A Brief History of Death*, 133-36.

too much religion. Yet to the explicit question as to whether the ethics of reverence for life presupposes the belief in God, he unambiguously replies: "the ethical religion of love can exist without the belief in a world-ruling divine personality."[49]

This reply makes his critics even more perplexed: If the ethical religion of love can exist without the belief in a world-ruling divine personality, what makes it religious? To answer this question, let us again reconsider Schweitzer's modification of Kant's ethics. Ever since Kant's famous remark concerning "the starry heaven above us and the moral law within us," there has been a steady separation between morality and religion. Kant brings down morality from the starry heaven into the depths of our beings and declares all aspects of the external nature as the proper subject of science. He does not repudiate religion but maintains that it has a role to play only insofar as it puts itself in the service of morality, not the other way around. The project of modernity is to humanize religion.[50]

Schweitzer agrees with Kant about the fundamental ethical dimension of religion, but insists that ethics must also be religious. Morality should be rooted in something deeper than what is permissible or obligatory, or performed merely in accordance with the principle of reverence for life. An action is morally good only if it is performed from our inner conviction with regard to the sacredness and interconnectedness of all life. These categories of sacredness and interconnectedness are, strictly speaking, not moral but religious. We need religion, according to Schweitzer, not only to inspire our actions, but to ground them adequately. The will to live must be transformed into a will to believe. What is sacred and what we are devoted to is not the moral law, but the living beings which are the manifestations of life, of one ultimate being.

Schweitzer's critics object to his reliance on spirituality and religion; they denounce that anything like this is needed for an ethical theory, even for the ethics of reverence for life. According to John Middleton Murry, our feeling of awe and wonder at other living beings may be justly called reverence, "provided you do not insinuate into the word the implication that the object which evokes it is sacred and sacrosanct. That is not given in the experience or the vision."[51]

We could answer Murry's concern by evoking some thoughts about the lack of the experience of the sacred. As Mircea Eliade points out, "experience of a radically desacralized nature is a recent discovery."[52] For the nonreligious human beings the cosmos has become opaque, inert, and mute; it transmits no message, it has no meaning. Schweitzer adds that this is the world of the decay of culture, the world in which the material aspect is overdeveloped and the spiritual is neglected. Our culture is in such a decline that Murry's separation of the secular and the sacred, however well intended, is counterproductive.

---

[49] Quoted from Ice, *Albert Schweitzer*, 9.

[50] See Kant, *Religion within Limits of Reason Alone*, trans. T. M. Greene and H. H. Hudson (New York: Harper Torchbooks, 1960), 3-6; Schweitzer, "Philosophy of Religion," in *A Treasure of Albert Schweitzer*, ed. Thomas Kiernan (New York: Gramercy Books, 1965), 229-341. See also Friedrich Paulsen, *Immanuel Kant: His Life and Doctrine*, trans. J. E. Creighton and A. Lefevre (New York: Fredrick, 1963), 1-21, 364-65.

[51] J. M. Murry, *Love, Freedom and Society* (London: Jonathan Cape, 1957), 158. See Mike Martin, *Albert Schweitzer's Reverence for Life: Ethical Idealism and Self-Realization* (Burlington, Vt.: Ashgate, 2007), 3-4.

[52] Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, trans. W. R. Trask (San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1959), 151.

When Schweitzer integrates a spiritual element into his ethics, he does so because we need a glue to bind us to other living creatures and the universe as a whole. The worn-out paths of "the exhausted West" (Alexander Solzhenitsyn's phrase) do not take us to our goal: "No one finds the way to morality who only has the eyes of commonly accepted rationality, but only the one who knows that he or she also must do that which to the common judgment appears as exaggerated."[53] This need for a more radical approach may explain why, of all the religious pronouncements, Schweitzer holds as the most holy the following one: "He who loseth his life … shall find it" (Matthew 16:25). This "promise" goes beyond the limits of ethics proper: it is a leap of faith based on a loving relationship toward all manifestations of life. This leap is based on the spiritual understanding of our place in reality and of that reality as a whole. Reverence for life is another name for the will to live ennobled into the will to love. In Schweitzer's words:

> The principle of reverence for life is the same as the principle of love of the great moral and religious spirits. It states and defines in philosophical, reasoned language what has been revealed to these noble elect. Every human being who has the courage to allow his or her mind to probe deeply into the nature of truth will discover in himself or herself the idea of that love which is supreme knowledge – the light that will illuminate his or her path through life.[54]

For Schweitzer, the question is not whether we need Christianity, or any other religion. He is convinced that religion responds to our deeply rooted need for orientation and that, whether we worship true or false idols, we will have faith in one form or another. The relevant issue is this: Is religion – Christianity included – capable of furthering a full development of our humanity?

Looking backward, Schweitzer laments that, despite its enormous potential, "Christian ethics has never become power in the world." Looking at the present age of the decay of civilization, he maintains that the future fate of Christianity depends on one question: "How are we to build new humanity?"[55]

One of Schweitzer's deepest insights is that humanity is most divine when it is most truly human. Genuine faith does not depend on dogma, just as genuine rationality does not depend on knowledge. Our acceptance of all life as sacred does not lead to an abandonment of thought but to its deepening. It also leads to the deepening of our engagement with that which we treat as sacred; it leads to reverential devotion to all life. Living in an age in which there is no longer either faith in reason or reason in faith, the ethics of reverence for life is a fruitful way to integrate mind and heart, philosophy and religion. Schweitzer challenges us to combine what he believes is the best in human beings: "We must realize that all deep thought leads to the ethics of love."[56]

---

[53] *A Place of Revelation*, 71.
[54] *The Schweitzer Album*, 154.
[55] *A Place for Revelation*, 4, 12.
[56] *Die Weltanshauung der Ehrfurcht vor dem Leben*, vol. I, 443.

Philotheos **10** (2010) 290-294

Jan Helge Solbakk
Section for Medical Ethics, University of Oslo

Albert Schweitzer – a Dangerous Man

In December 1951 the Swedish newspaper *Morgenbladet* sent a telegram to Albert Schweitzer, the jungle doctor in Lambarene in French Equatorial Africa, requesting a New Year's interview. The suggested topic for the interview was: *What is mankind most in need of for 1952?* In his letter of February 24th, 1952 Schweitzer wrote:[1]

> "All of us, to the extent that we are capable of thinking properly, feel that it is peace that has always been necessary to mankind, and now more than ever before. After all, henceforth any war fought with the dreadful modern weapons would wreak inconceivable destruction and annihilation. And since it would be far more of a world war than the two on which we look back, it would bring such misery to mankind that we dare not imagine the manner of human survival.
>
> …
>
> The situation of mankind in our time implies that we must deal with the problem of peace in a manner entirely different from that of the generations before us. They could resign themselves to a simultaneity, an alteration, a tangle of war and peace as well as they could. But now that war has developed into the horrible thing that it is today, we must admit to ourselves that the issue is no longer just a possible avoidance of war. If we are not to perish, a permanent state of peace must be created. Our efforts must aim at bringing a peace that is no longer menaced by war…
>
> …
>
> If mankind is not to perish, then we have no choice but to place our hope in the spirit, which is different from the spirit of the world".

Who was this man whom the Swedish Newspaper found it worthwhile to address to answer such a question?

Schweitzer originated from and old-Alsacian family which for generations had lived and worked as priests and teachers in those parts of France which are located between Strasbourg and the Vosges mountains, i.e. the not very impressive but beautiful mountain mass which reaches down to the west side of the Rhine valley, close to the border of Germany.

Schweitzer studied theology, philosophy and musicology at the same time, and he defended his doctoral dissertations in philosophy and theology at the age of 23 and 26 respectively. His theological dissertations did not only generate critical attention, but storm among his academic peers and his clerical colleagues in the protestant churches, and this not only because of the candidate's constant tendency to move in his

[1] H.W. Bähr (Ed.), *Albert Schweitzer. Letters 1905-1965*, (translated by J. Neugroschel), Macmillian Publishing Company, New York 1992, p. 230-231.

own directions. How Schweitzer was viewed among his academic colleagues, is vividly described in the memoirs of the German historian Friedrich Meinecke[2]:

> „I restrict my use of the word 'genius' to a minimum, but I find its application appropriate in relation to a then yet young privat dozent at the Strasbourg University…The first time I saw him in the professors' room I was immediately struck by his beautiful appearance, his illuminating face, his self-confident way of moving. This one, they told me, is a privat-dozent in theology, who is not very well treated by his academic peers, beacuse he is a restless soul. He is not only occupying himself with New Testament studies; he burns his light in both ends, plays the organ and works on a book on Bach".

One thing which characterizes Schweitzer's New Testament studies was his great confidence with respect to the role historical critical studies could play in promoting a liberal theology in compliance with human reasoning. The short version of Schweitzer's historical critical studies of the life of Jesus, is that Jesus was a genuine child of his time, in the sense that he fully shared the world-views of his contemporaries. Consquently, the gospel of Jesus – both his words and his deeds – have to be interpreted and understood within a worldview based on the belief that the end of the world and the coming of a supernatural Kingdom of God were close at hand. In fact, this eschatological world-view was at the core of Jesus' preaching. It permeated all his perceptions, all his longings, all his words and deeds. In order to furnish this interpretation with life, drama and vivacity Schweitzer made use of a metaphor that disgusted his theological and clerical colleagues: The crucifixation of Jesus was caused neither by Judas nor by the Jews or the Romans. It was intended by Jesus himself from the start, made a reality by his own words and deeds, put into force by his attempt at speeding up the last turn of the wheel of the world by hanging himself on it. The result of this heroic act, however, was not the end of history and the coming of a supernatural Kingdom of God as Jesus had expected. On the contrary, the wheel of the world's turning did not come to a stop, it went on, therby chrushing the eschatological *beliefs* of the historical Jesus as well as his bodily life.

The most surprising thing with Schweitzer's eschatological interpretation of the historical Jesus, though, was that he continued to insist that – theogically and ethically speaking - the way back to Jesus was still open. This claim he tried to substantiate by making a comparison between the ethics and eschatology of Jesus and modern ethics. What characterises the latter, according to Schweitzer, is that it is *unconditional*, because it out of *itself* attempts to generate the new moral condition and bring it to perfection. The ethics of Jesus, on the other hand, is *conditional*, because it is inextricably intertwined with the expectation of a condition of perfection that will become a reality as a result of a supernatural intervention. In this respect, the ethics of Jesus does not belong to the Kingdom of God; it is an ethics of the *interim*, i.e. an ethics for the time period between the eschatological preaching of Jesus of the Kingdom of God and the eschatological coming of this supranatural Kingdom.

With such a result one would have thought that any attempt at making the theology and ethics of Jesus of relevance for our time would prove futile. Again, however, Schweitzer comes up with a highly surprising as well as thought-provoking - or perhaps better, *belief*-provoking - interpretation: The ethical universe of modernity relies on the view that the fight between good and evil is a fight which is going to last.

---

[2] Friedrich Meinecke, *Strassburg, Freiburg, Berlin. Erinnerungen 1901-1919*, Berlin 1949, p. 27.

This, according to Schweitzer, proves that the ethics of modernity is unconditional, but within a *relative* context. The ethics of Jesus, on the other hand, is conditioned by an *absolute* context, i.e. by an idealism postulating the conditions of existence in the expected supranatural situation of perfection, which in itself is ethical. In this way, Schweitzesr ends up with the paradoxical interpretation that the ethics of Jesus is in fact modern, and indeed exatly because of it is eschatological nature!

However, it was not only Schweitzer's scholarly works in theology and philosophy and his interpretations of Bach's organ music that gave rise to strife. Also his announcement at the age of 30 (the decision had already been made at his 21st birthday) to start a third full-time academic study, now medicine, horrified his friends and family as well as his colleagues in academia and in the world of music. In his autobiographical writings Schweitzer gives a very moving account of the emotional and spiritual background of this decision. Since early childhood he had been haunted by bad consciousness because of what he considered to be undeserved happiness in his own life. What right did *he* have to enjoy life, faced with the undeserved pain and suffering he saw in the lives of others, be it comrades at school who did not have sufficient to feed on and clothe themselves, a freckled Jew who kept silent while being mobbed by the children in the village or an old limping horse mistreated on his way to the slaughterhouse.

From these childhood experiences grew the understanding that the one who is given much in life is also obliged to a corresponding return of the gifts of life. The thesis and the antithesis – the feeling of happiness and the experience of pain – generated the synthesis, i.e the decision made by the youngster of 21 years to dedicate his life to the church, to academia and to music till he was 30 years old. From then on he would use his life in a way that could be of more direct help to humanity.

On the 9th of July 1905 this decision was put in writing, in a letter to Alfred Boegner, Director of the Société des Missions Evangéliques de Paris. Schweitzer's letter was a direct response to an appeal from the the Mission Society published in *Journal des Missions* and addressed to young priests to volunteer for missionary service in Congo, at that time a part of French Equatorial Africa. In the letter Schweitzer gives a rather short and dry description of his academic training in philosophy and theology, his clergyhood at the St. Nicholas church in Strasbourg, his work as a Director at Seminair Protestant - an institution for theological students - and his work as a university teacher. At the end of the letter - almost apologetically - he also adds that he has made a name as an organist and a musicologist:[3]

> "You may have seen my name recently in a newspaper or a journal, for a great deal has been written about my book on Bach, which was published in February this year. I neglected to tell you that I am also an artist…This work made me a netto profit of 700 francs. I have held on this money and put it aside; it will pay for my trip to the Congo so that the Mission Society, which already has so many expenses, may have a few less".

Between the lines in the letter it becomes clear that Schweitzer was aware of that his scholarly works in theology, philosophy and musicology could de difficult to swallow for the orthodox board of the Mission Society. In the written text, however, it is not the academic scholar or the artist who speaks, but a pious man acting according to a call from his Master:

---

[3] *A. Schweitzer: Leben, Werk und Denken 1905-1965. Mitgeteilt in seinen Briefen*, Hrsg. Hans Walter Bähr, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1987, s. 3-5.

> ”Yes, I have experienced it all: scholarship, art, the joys of scholarship, the joys of art. I know the elation of success, and I felt true pride when I delivered my inaugural lecture at the age of twenty-seven. But all those things have failed to quench my thirst; I feel that this is not everything, that this is nothing. I have grown increasingly simpler, more and more childlike, and I have come to realize more and more clearly that the sole truth and the sole happiness consist in serving our Lord Jesus Christ wherever he needs us. I have mulled it over and over hundreds of times; I have meditated. Absorbed in my thoughts about Jesus, I have asked myself whether I could live without scholarship, without art, without the intellectuat environment in which I now exist – and all my reflections have always ended with a joyous 'Yes'".

That this statement represented something more than a rhetorical device to manipulate an orthox board into compliance becomes evident from a letter he sent the same night to Helene Bresslau, his trusted friend and later life companion and wife:[4]

> ”The letter is written, formulated in a clear, presise, unemotional language, almost like a business letter. I just put it in the letter box. I am happy. It is done. But I am preoccupied. Not because I regret anything. No, because, how could I live on without taking this call seriously? I will go! But what will be my destiny? How will my death turn out? My suffering? I will go there to be with Jesus. He may do whatever he likes with me. I will find him. Of that, at least, I am sure”.

In his autobiographical writings Schweitzer never mentions that his original plan had been to go to Congo as a missionary. On the contrary, he gives the impression that the decision to become a jungle-doctor had been there from the moment he received the call. The truth, however, is that a medical decision was forced upon Schweitzer several months after he had offered his servises to the Paris Mission Society. Consequently his plan to go to Africa was postponed by six years. But the reason for this was not as indicated by Schweitzer in his autobiographical writings that he wanted to do service to humanity not through words but through deeds. The real reason behind his turning to medical studies was that Schweitzer quite soon understood that the Paris Mission Society would never have accepted to send him - an ultraliberal theologian - to Africa as a missionary.[5] That would have been too dangerous for the Mission Society.

Schweitzer's decision on his 21st birthday generated in the years to come an academic and artistic productivity of enormous breadth and quality, bearing witness to what genius and creativity in combination with an eschatological morality of labour is able to achieve. From the point when the decision was taken he knew that he had only a few years left to spend in the service of art and academia. And it is during these eschatological years that Schweitzer wrote some of his most famous schorarly works in theology, philosophy and musicology. Besides, he also found time to draft his ethics of reverence for life, an account which was not published until 1923, although it had been drafted before he left for Lambarene on the Holy Friday of 1913.

Also in the pursuit of his ethics, Schweitzer broke the rules of play, notably the rules of play of contemporary ethics (moral philosophy and moral theology) by questioning the moral primacy of man: Ethically speaking the life of a human being should not be valued differently from the lives of others; be it the life of a dog, the life of a snake, or even the life of bacteria and viruses! The only thing which makes the life of a human being different from that of other living beings is man's awareness of

---

[4] *Albert Schweitzer - Helene Bresslau. Die Jahre vor Lambarene. Briefe 1902-1912*, Hrsg. Rhena Schweitzer Miller, Gustav Woytt, Verlag C.H. Beck, München, 1992: 100.

[5] This is made clear in the previously mentioned letter to Helene Bresslau.

nature's inescapable dominion, i.e. that all forms of life are subjected to the same fundamental life conditions, of having to destroy and consume other forms of life in order to survive! Where does this awareness of the inner split between wills to live then lead us? In Schweitzer's view it leads us first to an acknowledgement more fundamental than that of the 'cogito ergo sum' of René Decartes, and that is, "I am life thats yearns to live in the midst of life that yearns to live". In the same way as *I* in my will to live perceive my own yearning for the mysterious consummation of the will to live and own fear for the mysterious limitation of the will to live, I perceive in *others* the same sort of fear and yearning. According to Schweitzer, acknowledging this fact, is to give the fundamental principle of morality, namely that I encounter the will to live in everybody else with the same reverence as I show vis-á-vis my own will to live.

The second thing we need to become aware of and acknowledge is that man's will to live is perceived differently from the will to live in other beings. Nature does not display to us an interaction between wills to live that is characterised by reverence and harmony. On the contrary, it displays a cruel and horrific drama in which the will to live is in constant strife with itself, where life lives at the expense of other lives and where the will to create assumes also the form of the will to destroy. Why this split exists, nobody is able to explain, because in Schweitzer's view, no such answer exists. His epistemological sceptisism prohibits him to seek an answer to this riddle, while for Schweitzer the mystic the answer is of no relevance. It is not needed to give meaning to his existence. Because that which for him represents the light that shines in the darkness is that his own will to live *strives to unite itself* with other wills to live. This is the fact that gives to his life the necessary enlightenment and to his mystical world-view the direction and form it is in need of.

It was on the basis of this understanding of man's position and responsibility in the world – literaly speaking, on this earth - that Schweitzer already in the early 1950's embarked on his fight against the production and testing of nuclear weapons. Although this made him little popular to general Charles de Gaulle, later president of the French Republic, and CIA attempted to damage his reputation vis-à-vis the US administration, he continued unperturbed, in close collaboration with Albert Einstein. This resulted in an appeal in 1954 to all scientists to inform the public opinion of the horrible effects of hydrogene-bomb. On April 23rd, 1957 his "Declaration of Conscience" was broad-casted from Oslo – the city that in 1952 had honoured him with the Nobel Peace Prize – to radiostations worldwide. In the declaration Schweitzer called for a stop in atmosphaeric test-explosions that threatened to poison the entire earth with radioactive rain. Three more appeals to give up atomic weapons were broadcasted from NRK in 1958. That year the superpowers agreed to a moratorium and atmospheric test-explosions were brought to a permanent end in 1963. The radiation emitted from a single person's moral appeal can hardly be measured in becquerel.

Philotheos **10** (2010) 295-303

Nalin Ranasinghe
Department of Philosophy, Assumption College, Worcester, MA, USA

On the Task of the Smuggler: Meditations on Walter Benjamin, Jacques Derrida, and the Theology of History

"A Prophet is not honored in his own hometown" Luke 4.24
"Any bystander could interpret his poems better than the poet himself" Apology 22b

This essay was inspired by Walter Benjamin's introduction to his translation of Baudelaire: On The Task of the Translator1 (henceforth TT). In keeping with the precept established in this introduction itself, I will distance myself from almost all of Benjamin's other writings to reflect on the profound philosophical and theological implications of this text. The one exception: Benjamin's last work, Theses on the Philosophy of History,2 (henceforth TPH), emerges out of TT and definitively explicates Benjamin's radical alternative to mechanistic conceptions of history. I shall then turn to Jacques Derrida's commentary on TT: Des Tours De Babel which develops certain important religious themes suggested by Benjamin's essay and provides a fine example of translation. Finally, I shall examine an essay written in an unrelated context by Sandor Goodhart that further develops the conception of God emerging from the texts of Benjamin and Derrida.

Benjamin's understanding of translation clearly violates the historicist belief that a work can only be adequately understood in its own context and language. He refers to this tendency as "the very crudest psychologism – to confuse the root cause of a thing with its essence" (TT 73). Benjamin is not concerned with the material origins of a work of art and the accidental cultural horizons which accompanied its rising into being. Rather, his interest is in those features of art that are most untimely and least cultural; art is a tragic enterprise that can only be redeemed through the act of translation. By this conferral of immortality the translator plays Homer to the artist's Achilles; he turns a story of a short-lived thug into a timelessly beautiful account of the human condition.

It cannot be forgotten that the muse is as indifferent to the poet qua individual as the latter is to his audience. In this context the translator is most like the barren midwife. Benjamin claims that "in the appreciation of a work of art...consideration of the receiver never proves fruitful" (TT 69). Just like the hero, the poet cannot look over his shoulder to imitate the fashions of his contemporaries or pander to his audience; by being excessively concerned with seizing his fifteen minutes of fame he only makes it harder for posterity to recover the quintessence of his art. Again, Benjamin warns that any reference to "a certain public or its representatives is misleading" since all that art posits is "the existence and nature of man as such" (TT 69). The poetic enterprise is necessarily

tragic, but it is neither nihilistic nor time-bound. The task of translation is to bring to fruition the blind but potent strivings of the poet. Like Socrates, the work of art is produced through the joint endeavors of stonemason and midwife, poet and translator.

We are asked why a work of art needs to say the same thing repeatedly. Perhaps it makes as much sense to ponder why the noblest things are the easiest to forget. Standing like Socrates in the clear draft of thinking, and asking the same question over and over again, a work of art "tells very little," even to those who understand it. "Its essential quality is not statement or the imparting of information...any translation which intends to perform a transmitting function cannot transmit anything but information – hence, something inessential" (TT 69). This transmission of the quantifiable, transferable and inessential is contrasted to translation; the latter conveys through remembrance (why else would it presuppose the existence and nature of man?) of the tragic and beautiful. Translation pays homage to the eternal questions; it does not join the many specific answers that seek to suppress their uncanny and evocative quality.

What is most tragic about heroism/art would seem to be its Quixotic desire to pursue beauty in a field of flux. The hero refuses to accept that he is made of dust and must return to his material element. Like the poet, he seeks to affirm and pursue the ideals that raise him out of the cave. Clearly, only certain lives and works are possessed of that nature which lends itself to, and even demands, translation. Paradoxically, these works are the least translatable in the technical or informational sense of the term.

Benjamin now makes a glancing allusion towards the religious implications of his position: "One might...speak of an unforgettable life or moment even if all men had forgotten it. If the nature of such a life or moment required that it be unforgotten, that predicate would not imply a falsehood but merely a claim not fulfilled by man...a reference to a realm in which it is fulfilled: God's remembrance" (TT 70). This striking distinction between the categories of truth and meaning makes it possible for something to be true in the universal sense even without factual purchase or tenure. It is as if a heroic life is redeemed by God's recognition of its essential quality. Nevertheless, like Homer's Heracles, their mortal aspect is still imprisoned in the underworld and it is here that the *translator's* heroic labors must be undertaken. As Benjamin puts it "a translation issues from the original – not so much from its life as from its afterlife" (TT 71). Together they are like the two miracles needed for canonization. The translator liberates the "significance inherent in the original (to) manifest itself in its translatability." Not everything that has lived has this quality, "the concept of life is given its due if only everything that has a history of its own, and is not merely the setting for history, is credited with life" (TT 71).

The possibility of translation constitutes the strongest grounds for man's indefatigable belief in transcendental qualities; these trans-historical constants sustain human existence in all times and places. "The relationship between life and purposiveness, seemingly obvious yet almost beyond the grasp of the intellect, reveals itself only if the ultimate purpose towards which all single functions tend is sought not in its own sphere but in a higher one" (TT 72). We cannot accept reductive genealogies attributing the origin of every system of morals to acts of violent virtuosity. Every cave has its own system of representing and reducing these transcendental values to shadows on the wall of the cave, but this does not mean that the signified is nothing more than a shadow! Nietzsche held that life was the highest value according to which every value

system had to be measured, but Benjamin says that "all purposive manifestations of life, including their very purposiveness, in the final analysis have their end not in life, but in the expression of its nature, in the representation of its significance" (TT 72).

Benjamin locates the basis for the possibility of translation in "a central reciprocal relationship between languages" which points beyond itself, towards the transcendental values that all men and tongues strive towards. "Languages are not strangers to one another, but are, *a priori* and apart from all historical relationships, interrelated in what they want to express" (TT 72). All translations indicate "the intention underlying each language as a whole." If we cannot distinguish signified from signifier, "the intended object from the mode of intention", no understanding of Language is obtained (TT 74).

Benjamin dwells at some length on the essential foreignness that all languages experience and we shall elaborate further on this theme when we consider Derrida's comments on this work. Our immediate concern here is the translator who, as midwife and mediator, temporarily raises the original into a "higher and purer linguistic air. It cannot live there permanently...and it certainly does not reach there in its entirety. Yet in a singularly impressive way at least it points the way to this region: the predestined, hitherto inaccessible realm of reconciliation and fulfillment of languages" (TT 75).

Benjamin stresses the essentially ironical relationship that exists between the signifier and the signified following the act of translation. It is futile and counterproductive to analyze the material conditions in which the original work came into existence in order to understand it; although a hero will never be a hero to his valet, this is why the one is a hero and the other a valet.

Yet this very independence from material conditions only serves to make the translator's task all the more impossible. What is most ironic about this endeavor is its very absurdity. Beauty cannot be brought down from the heavens and incarnated in the real world. As we have seen, the objects of desire cannot be transmitted and materialized like objects or quantifiable data. Promethean generosity is not sufficient; perhaps the real torture of the Titan consisted in observing mankind abuse and extinguish the divine spark that he brought down from the heavens. Prometheus was one of a long line of Smugglers who attempted to convey intimations of the sublime into the realm of ridicule.

That which is ultimately carried over into the sublunary realm is fragmentary in its substance and poignant in its vulnerability; the translator ultimately brings us nothing more or less than his own heroic/erotic generosity. This quality serves as the light that enables us to, literally, recollect the yearnings that animated the original intentional act. "A real translation is transparent; it does not cover the original, does not block its light, but allows the pure language, as though reinforced by its own medium, to shine upon the original all the more fully" (TT 79).

There is a necessarily incomplete and fragmentary quality to every genuine act of translation because its purpose is to remind and evoke rather than impart. Like a Socratic dialogue, the translation raises and revives fundamental questions about qualities that all human beings acknowledge, but tend to take for granted. "It is the task of the translator to release in his own language that pure language which is under the spell of another, to liberate the language imprisoned in a work for his re-creation of that work. For the sake of pure language he breaks through barriers in his own language" (TT 80).

The translator turns us around from our cultural reductions/shadow representations of quality and reminds us of the original imperatives that refuse to be so easily objectified. This original language is not a neatly composed positivistic system of representation. Such a language could never pass the inverted Turing Tests regnant in the post-Modern Academy-which deem something meaningless to the extent that it is not machine-readable and un-quantifiable. Rather, this language expresses a primal yearning for quality; it is a song sung beside the waters of Babylon and the bricks of Babel.

Benjamin's *Theses on the Philosophy of History* sheds further light on the theory of translation. In both works Benjamin consistently affirms the tension between the real and the ideal that we have tried to explicate here. What he finds most objectionable is the Hegelian notion that the ideal is necessarily realized in the real world. A superstitious veneration of the results of history leads only to the degradation of humanity. By endowing history with what Benjamin calls a weak messianic power, we will ourselves to believe that all of our past frustrations and dissatisfactions will be overcome in the redemptive fullness of time: that everything happens for the best.

Benjamin rejects both the unhappy consciousness of empty time, and the determinist's affirmation of a temporal plenum; avoiding both extremes, he tells us: "every second of time was the strait gate through which the Messiah might enter" (TPH 264). Historical materialism is resolute in its refusal to attach itself superstitiously to the linear necessity of history. Benjamin will pry loose precious moments of time from their historical settings and display them in their eternal poignancy. The historical articulation of the past does not entail perfect representation of "the way it really was." It means rather that we must "seize hold of a memory as it flashes up in a moment of danger" (TPH 255). This memory of tradition consists of a series of betrayals and compromises of the eternal that have been made in the name of historical progress. The same threat hangs over all times and over time itself. "In every era an attempt must be made to wrest tradition away from a conformism that is about to overpower it" (TPH 255). This struggle is for the integrity of time; it strives to open up the temporal continuum to the ever-present, but always intangible, conditions for the possibility of redemption.

Benjamin describes his project as an attempt "to brush history against the grain." Distancing himself from the myth of universal progress, he will display "the tradition of the oppressed" which teaches us that the state of emergency we live in is not the exception but the rule (TPH 257). We live in a perpetual state of emergency because we are continually duped into granting dictatorial powers to historical progress: a falsely messianic necessity which promises to subsume, redeem (and then forget) the past. This state of emergency continues precisely because we do not see that its only effect is to compromise any possibility of giving expression to the eternal in human events.

Perhaps Benjamin's most poignant image is of Klee's "Angelus Novus" which depicts an angel with staring eyes, open mouth, and spread wings. This image represents the angel of history looking towards the past. Where human history depicts a chain of events, he sees: "One single catastrophe which keeps piling wreckage upon wreckage and hurls it in front of his feet. The angel would like to stay...and make whole what has been smashed. But a storm is blowing from paradise (it) irresistibly propels him into the future towards which his back is turned, while the pile of debris before him grows skyward. This storm is what we call progress"(TPH 257-58).

There is nothing God-given about progress. Far from conforming to the traditional image of an angel with a flaming sword, keeping man out of paradise, this way of thinking sees the divine as a helpless spectator, powerless to withstand the mounting flood of human violence, "this storm which we call progress." Far from threatening us with terrifying punishments if we ever dare to retrace our steps, the angel is merely offering light and warning us that we're going the wrong way! The tsunami-like flood of debris is easily identified with the murderous juggernaut of triumphal history. Historicism is the original sin by which man expelled himself from paradise. History has no connection with divine pre-determinations or plans. The deification of history has actually widened the gap between man and the eternal by ignoring the 'ontological difference' between the two.

Benjamin repeatedly calls upon us to "be man enough" to blast open the continuum of history. We must not allow our powers to be drained by "historicism's bordello" (TPH 262). Our task is to reclaim from Necessity space in which freedom can be recreated in a specific era and life. Benjamin seeks to re-establish the "time of the now," a recognition that the present is "shot through with chips of Messianic Time" (TPH 263). It is the task of the translator to re-open this possibility of genuine history and allow knowledge of the past to redeem humanity from itself. It is through his smuggled memories of humanity into an age grown profane and dissolute that we are preserved from our own worst possibilities. The smuggler is the child of penury and plenty; although he has seen many distant cities and learned the minds of many men, this is of little or no value in the smug marketplace of commodity. Indeed, this is why he is regarded with so much suspicion and fear. There is always the suspicion that, beneath his ugly and rude appearance, he is hiding goods of far greater value than his ironic questions and professions of ignorance. We angrily refuse to believe that no mortal is wise.

While Benjamin's theory is based in the possibility of "integrating many tongues into one true language," he is aware that an "instant and final" solution to the "foreignness of languages" is "beyond the reach of mankind"; he certainly does not describe the promised land of uncompromised speech (TT 75). We must now turn to Jacques Derrida's essay on The *Task of a Translator*, *Des Tours de Babel*,3 (henceforth TB), for an explanation as to why this integration should never be sought in space.

As recounted by Derrida, the story of the Tower of Babel is a tale about the origins of language. Although my own account of this tale will speculate beyond what Derrida actually provides, my explication is supported pretty strongly by the material that he assembles. Derrida tells us that the Tower of Babel is not merely a symbol of the "irreducible multiplicity" of languages; "it exhibits an incompletion, the impossibility of finishing, of totalizing, of saturating, of completing something on the order of edification, architectural construction, system and architectonics" (TB 165).

Derrida first draws our attention to the literal meaning of the word that we translate as confusion. He quotes Voltaire's article on Babel in his Dictionnaire: "I do not know why it is said in Genesis that Babel signifies confusion for Ba signifies father in the Oriental tongues, and Bel signifies God" (TB 166). This name epitomizes what is most uncanny about the divinity of the Judeo-Christian tradition. He is personally related to man while also being God; He is both the origin of man and cause of human alienation, the answer and the source of all questions and quests.

Derrida cites Chouraqui's literal translation of Genesis:

Here are the clans of the sons of Noah for their exploits, in their peoples;
from the latter divide the peoples on earth, after the flood
It is all the earth: a single lip, one speech.
And it is at their departure from the Orient: they find a canyon, in the land of Shine'ar
They settle there… They say: Come let us build ourselves a city and a tower.
Its head: in the heavens. Let us make ourselves a name,
that we may not be scattered over the face of all the earth (TB 168-69)

In order to apprehend the full significance of what is going on here it is necessary that we should examine the origins of this remarkable story. The account of the Tower of Babel seems to have no natural beginning or conclusion in Genesis. Sandwiched between two separate accounts of the descendents of Shem, it appears almost as an afterthought designed to explain the scattering of mankind over the face of the earth. The unnamed prime mover of this tale seems to be Nimrod, Noah's grandson, who was born about thirty years after the flood. Nimrod is described as "the first potentate...a mighty hunter in the eyes of Yahweh...First to be included in his empire were Babel, Erech and Accad, all of them in the land of Shinar."(Genesis 10.8-10) His name means "let us rebel."

The desire to build a city and tower so as not to be scattered over the face of the earth must be seen to be a direct violation of God's command to Noah "Be fruitful, multiply and fill the earth. Be the terror and the dread of all the wild beasts and the birds of heaven, of everything that crawls on the ground and all the fish of the sea; they are all handed over to you...I give you everything."(Genesis 9.1-3) The one exception to this donation of power seems to concern man. God tells Noah that he will "demand an account of every man's life from his fellowmen" because man was created in the image of God (Genesis 9.5). Beyond this, however, there are no prescribed norms for human conduct. Man is still in the state of nature; as the "terror and dread of all the wild beasts" he is the king of the beasts, the very creatures he originally named.

Man's dominion over nature means that the entire real world is subject to his power. This includes all of language. There are no norms for human conduct because men are not supposed to live together in cities. This means that there are still no words for justice, goodness, truth and the like; all these concepts express the tension between the ideal and the real in human communities. In the state of nature needs are simple and desire has not yet raised its many heads. Because Noah's descendants have only been granted dominion over a world that is comprehensible in positivistic terms, their language is perfectly adequate to their pre-political condition.

The purpose of the tower-builders was not to build an edifice that would overwhelm the heavens, we are not dealing with Titans here; this popular understanding of the story of Babel has concealed its true meaning. The Tower of Babel is the expression of man's desire to take refuge from nature and abort time and even history itself. Even though man would be "the terror and dread of all the wild beasts," as long as he dwelt in nature he would necessarily come into contact with powers and forces that would remind him of the ultimate sovereignty of heaven. Once men begin to reside in an imperial metropolis, furnished by spoils taken from throughout the earth, the proper proportion between nature and nurture is decisively changed. By creating a gigantic hive or anthill governed by a monarch, men sought to define/objectify their nature and detach it from its origin in God. This attempt to "give them-selves a name" signifies a

desire on the part of these men to name/create themselves in their own image and take dominion over themselves. The tower also signifies man's pursuit of quantitative perfection, the search for the perfect administrative system that would protect them from the obligation of being human and heeding God's voice. Instead of a literal attempt to storm the sky, the tower of the city with its head in the heavens could be regarded as an image of the first global potentate –not dissimilar to the famous statue of Nebuchadnezzar, the builder of *Babylon*, that God deconstructed through Daniel and his fellow defeated monotheists.

To quote Chouraque's Genesis again:

> YHWH descends to see the city and the tower that the sons of man have built
> YHWH says: Yes! A single people, a single lip for all: that is what they begin to do!
> Come! Let us descend! Let us confound their lips,
> Man will no longer understand the lip of his neighbor
> YHWH disperses them from here over the face of all the earth
> They cease to build the city, over which he proclaims his name: Babel, confusion
> and from there YHWH disperses them over the face of all the earth (TB 169-70)

Yahweh's recognition of what man is beginning to do could similarly be viewed as a criticism of quantitative power-perfection rather than divine jealousy. He is opposed to the idea of "a single lip for all," another image of monarchy. As God told Samuel when the people of Israel asked him to appoint a King, "it is not you that they have rejected; they have rejected me from ruling over them." (I Samuel 8.7-9)

So YHWH descends upon the city, proclaiming his name and spreading confusion. As Derrida puts it, "The city would bear the name of God the father and of the father of the city that is confusion" (TB 167). Derrida suggests that "out of resentment against that unique name and lip of men, He imposes his name, the name of father; and with this violent imposition He opens the deconstruction of the tower, as of the universal language. He scatters the genealogical filiation. He breaks the lineage. He at *the same time* imposes and forbids translation...Translation then becomes necessary and impossible" (TB 170).

Why is the name of God impossible to translate into the tongue of Babel? We have suggested that this original prelapsarian language was perfect and limited because of the simple correspondence that existed between word and object. So, in a sense, YHWH could be said to be the first smuggler. By smuggling the divine name, through the speech of the conquered Jews, into the language of perfect representation, The jealous God of Israel exploded this attempt to reduce humanity to the level of another organically ordered species. As the ruler wishes to replace God, in expressing the apex of the city's perfect self-sufficiency he commits himself to the task of expressing the infinite in human speech and inevitably ends up making arrogant and absurd statements concerning an impossible combination of perfect love (Father/Ba) and infinite raw power (God/Bel). "He destines them to translation, he subjects them to the laws of a translation both necessary and impossible; in a stroke with his translatable-untranslatable name he delivers a universal reason (it will no longer be subject to the rules of a particular nation) but he simultaneously limits its very universality; forbidding transparency, impossible univocity. Translation becomes law, duty and debt, but the debt one can no longer discharge" (TB 174).

Socrates could be said to have performed the same task in another imperial city; by calling into question the shadow representations of the transcendental virtues that

were displayed on the cave walls of the 'school of Hellas' he made imperial Athens aware of its inadequacies and ignorance. By smuggling or "introducing strange gods" into the City of Man, he spread confusion and doubt throughout the city. By making this comparison between Socrates and YHWH, I mean to suggest that the moral ideas invoked by Socrates are akin to the "We" of the God who descended upon Babel. Derrida also indicates the even more fascinating possibility that God is, in a sense, depending on man for the 'publishing' of his name. He tells us that since "Babel is untranslatable. God weeps over his name. His text is the most sacred the most poetic...but he is left no less destitute in his force and even in his wealth; he pleads for a translator" (TB 184)

Clearly, the God of the Metaphysicians does not have such a problem; the powers of force and wealth, the qualities of omnipotence are easily represented as the virtues of a Prince. However, the qualities of the God of Abraham and Socrates are far more elusive and these are qualities that call continually for a translator. Being transcendental, these qualities cannot ever be appropriated by human powers or objectifiable; the indebtedness that they create "surpasses *a priori* the bearers of the name, if by that is understood the mortal bodies which disappear behind the sur-vival of the name...The debt does not involve living subjects but names at the edge of the language or, more rigorously, the trait which contracts the relation of the...subject to the name, insofar as the latter keeps to the edge of language" (TB 185).

Both within and without societies then, the chief obligation carried by language has to do with the expression of these meanings, rather than their representational reduction to codified laws. In other words, a community cannot reduce these debts to conventional mores and exempt its members from the obligation to attend continually to their moral origins. The very basis for a true community, a City of God, is to be found in these shared debts that a community continually recognizes and pays homage to in its daily affairs. This is also the basis for the community of communities and languages. Such a recognition of the obligation to translate through action rather than reduction would "re-mark the affinity among the languages" (TB 185) and re-establish the possibility of genuine communication between man and the divine. Until then, humanity must depend on the Promethean generosity of the smuggler.

I close with a tantalizing fragment from an essay by Sandor Goodhart, I am Joseph4 (henceforth IAJ) which seems to support the idea of the divine that Benjamin and Derrida point us towards. Goodhart claims that when God commands Moses to lead the children of Israel out of slavery, Moses cagily responded by asking God "who shall I say sent me?" God is even cagier than Moses, He says "when they ask you, tell them *ehyeh* sent you" (IAJ 58). Goodhart suggests that *ehyeh* (Jehovah is the third person form of this word) is not a proper name at all; it is the same word that God used to reassure Moses when the latter questioned his suitability to lead his people out of Egypt. *Ehyeh* means 'I will be with you' and thus *ehyeh asher ehyeh* means "I will be with you in order that I will be with you" (IAJ 59). This, almost tautological, non-definition imparted by Moses the stammerer is startlingly similar to the name of God that was uttered over Ba-bel. The promise of abiding with a wandering people throughout history is very much in keeping with the original imperative to spread over the face of the earth. The God who chooses to reveal himself in this fashion is very different from "I am that I am," the 'definition' of God that Scholastic Philosophy was quick to find identical with Being itself.

The God described here does not preside over the best of all possible worlds from a vantage point outside history and temporality; this viewpoint would be far more in keeping with the attempt made by the ruler of Babel to objectify God and fuse together the was and the should of history. The God described by Benjamin, Derrida, and Goodhart refuses to perform such a role. As Goodhart says "in place of the name of God is a promise, the promise of a promise, a promise which is in the first place one of future being or presence" (IAJ 59). This conception of God bears a great resemblance to the Angel of History described by Benjamin; they are both anguished spectators of the consequences of human freedom and depravity. Far from being on the side of the 'Big Battalions' of World Historical Necessity, we see a God who "brushes history against the grain" and chooses to re-intervene in the affairs of the children of Israel only when their groans and sufferings appeal, Job-like- to His justice. Looked at in this light, even the story of Jesus could be regarded as an expression of the ironical relationship of God to Man. Rather than redeeming man *through* his suffering, Jesus could be regarded as a temporal representation of the agony suffered by God throughout history on account of his granting humanity freedom. The crucifixion could similarly be regarded as the ultimate expression of divine solidarity amidst historical impotence.

This view of the divine recognizes that while God groans over the continuing nightmare of world history (over which He has no power), we take our stand beside him in our revolt against historical necessity in the name of humanity. Goodhart describes our relationship with the divine as follows: "Man's part (of the covenant) is the law of anti-idolatry...and God's part is the guarantee of survival – if there is any survival to be had, which is not itself guaranteed" (IAJ 59). The final part of this sentence fully expresses the irony that characterizes the relation of quality to quantity. God does not have power over the realm of existence, the divine can only remind us of the saving power of essence/quality. The burning bush, which burns but is yet not consumed, is a marvelous symbol of God's power to sustain our struggle against suffering; while the divine cannot remove the suffering itself and is even powerless to prevent it from consuming us physically, it will still provide us with redemptive intimations that we may not succumb internally or essentially to the ravages of history. It is our task to smuggle these remembrances into the world and remind enslaved mankind of the promise of *ehyeh*.

Sources

In Walter Benjamin, *Illuminations*, trans. Harry Zohn, (New York, Shocken Books, 1969).
In *Difference in Translation*, trans. Joseph Graham, (Ithaca, Cornell University Press, 1995).
In *Violence and Truth* edited by Paul Dumouchel, (Stanford University Press, 1988).
With the exception of the excerpts from Chouraque, all scriptural quotations are from The Jerusalem Bible (New York, Doubleday. 1966).

Philotheos **10** (2010) 304-323

Jeffrey Bernstein
College of the Holy Cross, Worcester, MA, USA

Antinomical Messianism: Agamben's Interpretation of Benjamin's "History" Theses

> Think what it would be to have a work conceived from outside the self, a work that would let us escape the limited perspective of the individual ego, not only to enter into selves like our own but to give speech to that which has no language, to the bird perching on the edge of the gutter, to the tree in spring and the tree in fall, to stone, to cement, to plastic…
>
> Was this not perhaps what Ovid was aiming at, when he wrote about the continuity of forms? And what Lucretius was aiming at when he identified himself with that nature common to each and every thing?
>
> Italo Calvino[1]

> The more passionately thought denies its conditionality for the sake of the unconditional, the more unconsciously, and so calamitously, it is delivered up to the world.
>
> Theodor Adorno[2]

Introductory Remarks

1. Provocations

The above epigrams are included here insofar as they bear distinct relations to the work of Giorgio Agamben precisely in their conflict with a certain aspect of his thought. The first epigram comes from Calvino's 1985-86 Charles Eliot Norton Lectures which, according to Agamben, echo the close work the two shared (between the years of 1974 and 1976) in their attempts to "define the program of a review" which "was to be dedicated to . . . identifying nothing less than the categorial structures of Italian culture".[3] The second epigram (somewhat more central to the topic of this paper) comes from a philosopher whose own work shares with Agamben a passionate claim to proximity with respect to the thought of Walter Benjamin. These epigrams, are meant as provocations insofar as they raise the significant issue of Agamben's antinomical messian-

---

[1] Italo Calvino, *Six Memos For The Next Millennium,* trans., Patrick Creigh (New York: Vintage International, 1993), 124.

[2] Theodor Adorno, *Minima Moralia: Reflections On A Damaged Life,* trans., Edmond Jephcott (New York: Verso, 2005), 247 (originally published as *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben* [Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1951]).

[3] Giorgio Agamben, *The End Of The Poem: Studies In Poetics,* trans., Daniel Heller-Roazen (Stanford: Stanford University Press, 1999), xi (originally published as *Categorie Italiane: Studi di poetica* [Marsilio Editori, 1996]).

ism—i.e., his desire to "think a human community that would not have (only) the figure of the law".[4] *Pace* Calvino, this desire constitutes an impulse (in however nuanced and mediated a manner) to break with history. *Pace* Adorno, this desire, constitutes an impulse (despite its materialist style) to reach a *moment* of unconditionality (or, 'as such') with respect to language, thought, and possible ensuing forms of life (or, in Agamben's terms, 'the coming community'). Thus, while both epigrams share commitments with Agamben's thought (i.e., the radical questioning of both modern subjectivity and a thinking which would deny its own finitude), they sharply differ from Agamben's approach to such commitments.

These themes—history, conditionality and their rejection in Agamben's antinomical messianism—are the themes which will be presently taken up. To lay them out in a manner appropriate to the space allotted for this paper, they will be initially raised within the *general* context of Agamben's usage of Jewish sources and subsequently treated in the *specific* context of his interpretation of Walter Benjamin's theses "On the Concept of History".

2. Jewish Sources in Agamben

Sensitive readers of Agamben's texts cannot fail to notice his continuous and quite specific usage of Jewish sources most of which occur in his texts on Walter Benjamin. The sources primarily inhabit an interpretive range spanning from what might be termed 'unconventional' to 'heretical' (at least within the context of the normative rabbinic tradition). Examples include (1) a discussion of Shabbatai Sevi's statement that "'violation of the Torah is its fulfillment'"[5], (2) a discussion of the Angel of History in Benjamin's "History" theses which draws from Kabalistic texts (particularly the *Zohar)* (P: 146), and (3) a discussion of the Genesis story as retold in the Midrashic compilation *Genesis Rabbah* in order to illustrate messianic time as it comes to be formulated along Pauline (and, for Agamben, *de facto* Benjaminian) lines.[6] If one includes his usage of the Talmud (in, e.g., his essay on Derrida entitled 'Pardes'[P: 205-219]), a

[4] Giorgio Agamben, "In This Exile (Italian Diary, 1992-1994)", in *Means Without End: Notes On Politics,* trans., Vincenzo Binetti and Cesare Casarino (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000), 134-135 (originally published as *Mezzi senza fine* [Turin: Bollati Boringhieri, 1996]). Henceforth as (MWE: page number).

[5] Giorgio Agamben, "The Messiah and the Sovereign," in *Potentialities: Collected Essays In Philosophy,* ed. and trans., Daniel Heller-Roazen (Stanford: Stanford University Press, 1999), 167. Henceforth as (P: page number). See also Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life,* trans., Daniel Heller-Roazen (Stanford: Stanford University Press, 1998), 56-57 (originally published as *Homo Sacer: Il potere sovrano e la nuda vita* (Turin: Giulio Einaudi, 1995). Henceforth as (HS: page number). Agamben's examples tend to occur in multiple texts. For purposes of brevity, I will refer only to the pertinent textual examples.

[6] Giorgio Agamben, *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans,* trans., Patricia Bailey (Stanford: Stanford University Press, 2005), 71-72 (originally published as *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani* [Turin: Bollati Boringhieri, 2000]). Henceforth as (TR: page number) While this text is ostensibly a commentary on Paul's Letter to the Romans, it ultimately deploys Paul and Benjamin as parallel moments of a dialectical image in order to show how their texts bestow intelligibility upon each other. Hence, what Agamben accomplishes is an interesting Pauline reading of Benjamin which is simultaneously a Benjaminian reading of Paul. For this reason, I include it, with some hesitation, among Agamben's texts dealing with Benjamin. Cf., Giorgio Agamben, "The Time That Is Left," *Epoche,* Vol. 7, Issue 1 (Fall 2002), 7-8.

picture begins to emerge concerning the terrain of Jewish sources in which Agamben's thought moves.

Readers might be tempted to ask the following question: why would Agamben, as a philosopher, frequent the Talmud, Midrash, Zohar, and Shabbati Sevi rather than more conventionally recognized philosophical sources (e.g., Maimonides[7])? The answer to this question is straightforward enough: Agamben's antinomicalism would prevent him from proceeding through the Jewish tradition (or any tradition, for that matter) according to the category of the 'conventional'. Insofar as 'conventional recognition' would function as a *law* which—many times oppressively—regulates communities (discursive or otherwise), Agamben's impulse would be to take up this tradition in a non-traditional manner: "What is at issue here are not simply antinomical *tendencies* but an attempt to confront the pleromatic state in which the Torah, restored to its original form, contains neither commandments nor prohibitions but only a medley of unordered letters."(P: 167; italics mine) Beyond all *halakha,* beyond law *as such,* lies the potentiality of experiencing tradition differently. Agamben's desire is to tap into, via confrontation, the potentiality of other experiences.

However, if one were to specify this question so that it asks about the placement of Jewish sources *within the predominant context of Benjamin's thought,* a conflict arises. The conventional answer would be that these types of Jewish sources were very influential on Benjamin's thought; hence, an interpretation of Benjamin would need to take into account such sources (in addition to their subsequent interpretation by Gershom Scholem). Although Agamben's interpretations of Benjamin certainly include these elements, his antinomical desire necessitates that these inclusions be given a different set of reasons. Put differently, why *must* Benjamin be read in a conventional manner? In the name of what *law* could such a reading ultimately be *justified?* What set of practices could possibly bestow *legitimation* to said convention? If Agamben desires to call into question the normativity of tradition as such, then a re-reading of a given tradition cannot simply appeal to the normativity in question. Differently stated, normative or conventional manifestations of tradition are *precisely* foreclosed as ways to make sense of interpretive practices.

If Agamben wants to interrupt the priority of conventional and normative contexts for historical appropriation, then the only way the above question can be answered is by reversing the terms—i.e., Agamben's particular concatenation of Jewish sources with Benjamin's thought occurs not in order to rely on a convention for interpreting Benjamin but rather that the Jewish intellectual tradition can be wrested from its conventionality. For Agamben, Benjamin is not the end of a long tradition of normative Judaism; instead, he constitutes the point of departure for releasing a marginalized history of philosophical Judaism. In Agamben's thought, this amounts to a substitution of legality by messianism as Judaism's (and, in fact, all religion's) primary focus: "The thesis I would like to advance is that the messianic kingdom is not one category among others within religious experience but is, rather, its limit concept. *The*

[7] Agamben's texts are not *completely* void of reference to Maimonides; he does make reference to the 12th century philosopher/rabbi in his essay on Bartleby. However, even there, Agamben's reference occurs within the greater context of Maimonides' familiarity with the Midrashic discussion of creation contained in *Pirke Rabbi Eliezer*.(P: 252) Thus, even here, 'traditional' philosophy is resituated such that its status is derivative.

Messiah is, in other words, the figure through which religion confronts the problem of the Law, decisively reckoning with it."(P: 163)

One might state Agamben's overall interpretive strategy in the following manner: Messianism (and its concomitant antinomical structure) serves as the paradigmatic category through which Agamben's interpretation of Benjamin systematically functions as the condition for a marginalized history of philosophical Judaism. Is the status of a category such as 'antinomical messianism' open to question with respect to interpretations of Benjamin (particularly with respect to the interesting project of using Benjamin to function as the condition for another history of philosophical Judaism)? After an exploration of Agamben's reading of Benjamin's seminal theses "On the Concept of History" (which occurs throughout Agamben's many texts dealing with Benjamin), I will suggest the alternative category of 'iconoclasm' (referring to the ban on graven images, here understood—in its Medieval Jewish formulation—as a critique of theological-political representation) as a more viable route through which to interpret Benjamin's text, insofar as it signals neither a dogmatic acceptance of, nor a radical rejection of, history. This categorial substitution, I believe, would also better facilitate an attempt to think about another history of philosophical Judaism. This paper will, therefore, assume the following structure: (1) a brief outline of Agamben's overall philosophical trajectory (with emphasis on his antinomical messianism), (2) a discussion of this trajectory as it concretely manifests itself in Agamben's interpretation of Benjamin's "On the Concept of History", (3) the beginnings of an alternative iconoclastic interpretation of Benjamin's text, and (4) concluding suggestions concerning another way to begin thinking about a marginalized history of philosophical Judaism.

I. Agamben's Philosophical Trajectory

The prospect of yoking together Agamben's varied and wide-ranging theoretical interests is a daunting one, especially given the transformations in emphasis that they undergo during different periods of his career (e.g., from linguistic-literary analyses to social-political ones). However, the same claim can be made about Agamben's philosophical trajectory that Agamben makes (mistakenly, in my view) about Benjamin's: "the more one analyses [it], the more it appears . . . to be animated by a rigorously systematic intention".(P: 155-156) This intention can be illustrated via a brief discussion regarding four contemporary philosophical figures who exert a structuring influence on Agamben's thought: Martin Heidegger (whose 1966 and 1968 Le Thor seminars Agamben attended[8]), Michel Foucault, Simone Weil (on whom Agamben wrote a thesis at the University of Rome[9]), and Walter Benjamin (whose Collected Italian Edition

[8] Without meaning to broach the difficult question of eventival memory, one is tempted to speculate that Agamben found a strong advocate for his antinomical impulse in certain statements made by Heidegger in the 1968 Thor seminar (e.g., on August 30): "There can be no authority, since we work in common. We work in order to reach the matter itself which is in question. Thus the matter itself is the sole authority." in Martin Heidegger, *Four Seminars,* trans., Andrew Benjamin and François Raffoul (Bloomington: Indiana University Press, 2003), 10 (originally published in German as *Vier Seminare. Le Thor 1966, 1968, 1969—Zähringen 1973,* ed., Curt Ochwadt [Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977]).

[9] See Leland de la Durantaye, *Giorgio Agamben: A Critical Introduction* (Stanford: Stanford University Press, 2009). Since the completion of this paper, de la Durantaye's text has emerged as the most in-depth and comprehensive study on Agamben's thought. Although I have not had time to consult it deeply, I nevertheless strongly recommend it to readers interested in the topics covered in this paper.

Agamben directed). Simply stated, Heidegger provides the materials for the originary experience of 'infancy', Foucault provides the materials for the political analysis of 'biopolitics', Weil provides the impetus for the messianic return to infancy (termed 'decreation'), and Benjamin provides the antinomical practice of articulating marginalized histories of the 'suppressed past' which makes the messianic return possible.

There are two reasons which immediately recommend proceeding in such a manner. First, such a procedure will facilitate a transition to a more detailed treatment of the fourth of these figures (Benjamin) in the second section of this paper. Second, this procedure highlights the importance of contemporaneity for Agamben's project. While interpretations of historical figures and texts occur throughout Agamben's philosophical trajectory, his antinomical tendencies lead him to find conceptual organization within contemporary discussions which are sometimes at odds with historical analysis (understood in its more traditional manifestations). For this reason, criticism of Agamben's historical treatments do not fully address his project. To the quite legitimate concern that his antinomically messianic impulse finds little analogue within the rabbinic Jewish intellectual tradition (even considered in its more marginal aspects),[10] one would have to confront the following response: any criticism of Agamben's historical work as unconventional simply *repeats* the hegemony of historical conventions. For this reason, any reflection upon Agamben's project will (ultimately and inevitably) find itself confronting his interpretations of contemporary thought.

Agamben's interest in Heidegger lies in the latter's thinking of *Ereignis* as the originary concealed transmissive occurrence which makes experience possible: "With *Ereignis,* . . . being itself is experienced as such."(P: 128) In thinking this originary occurrence with respect to language, Agamben finds that (in the manner of the ontic-ontological difference) language fundamentally contains a potency[11] which is irreducible to regionalized linguistic acts: "How can there be a language in which destining is no longer withdrawn from what is destined, if not in the form of a language in which saying is no longer hidden in what is said, in which the pure language of names no longer decays into concrete events of speech?"(P: 132) This "pure—and itself untransmissible—movement by which saying comes to speech"(P: 132) can be "experienced in *human speech* as such"(P: 132), thus allowing for the possibility of issuing in a different ethical comportment which Agamben refers to via the category of *experimentum linguae* (i.e., the experience that 'there is language'): "The first outcome of the *experimentum linguae,* therefore, is a radical revision of the very idea of Community. . . [W]hat then is the correct expression for the existence of language? The only possible answer to this question is: human life, as *ethos,* as ethical way."[12] This originary occurrence—or, in Agamben's words, "transcendental experience"(IH: 52)—of differentia-

[10] Cf., Ephraim E. Urbach, *The Sages: The World And Wisdom Of The Rabbis Of The Talmud,* trans., Israel Abrahams (Cambridge: Harvard University Press, 1987), 286-314, 649-690 (originally published as *Hazal, pirke emunot ve-de'ot* [Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University of Jerusalem, 1969]).

[11] By 'potency'/'potentiality', Agamben is here thinking of a transcendental capacity for the possibility of something's *not* being.(see *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive (Homo Sacer III),* trans., Daniel Heller-Roazen [New York: Zone Books, 1999], 144-146 [originally published as *Quel che resta di Auschwitz. L'archivo e il testimone (Homo Sacer III)* {Turin: Bollati Boringheri, 1998}]).

[12] Giorgio Agamben, *Infancy & History: Essays on the Destruction of Experience,* trans., Liz Heron (New York: Verso Books, 1993), 9-10 (originally published as *Infanzia e storia* (Turin: Giulio Einaudi, 1978). Henceforth as (IH: page number)

tion between language as such and speech (which first initiates ethics and politics insofar as it "first opens the space of history"[IH: 52]) Agamben terms 'infancy'.[13] Stated otherwise, Agamben locates a pure experience of language even amidst the condition of *infans*—i.e., not having speech. The project is thus ultimately one of realizing the essentially derivative and hollow character of our current legitimizing speech and, instead, entering into the experience of infancy such that we might be able to achieve a more originary ethical and political life.

At this point, a new question arises: what is the ethical and political situation in which humanity finds itself such that it needs to achieve this *experimentum linguae?* Agamben has developed this issue throughout the 1990's and the turn of the millennium in his *Homo Sacer* trilogy[14] and related works (from its initial stages in *The Coming Community*[15] continuing all the way to *The Open: Man and Animal*[16]*),* and it is at this point that Foucault's thought becomes crucial for him. Foucault [1] helps to fashion the distinction for Ancient Greece between *zoē* (as natural/biological life) and *bios* (as cultural life)[17], which Agamben discusses regarding Aristotle's thought (HS: 1-2), and [2] creates the category of 'biopolitics' which describes "the process by which, at the threshold of the modern era, natural life begins to be included in the mechanisms and calculations of State power."(HS: 3) In juxtaposing these two historical insights, Agamben argues that the modern period is characterized by the complete biopolitical regulation of *zoē*. (HS: 4) This, in turn, actualizes the concealed potentiality of the classical political category of sovereignty (HS: 6) with the inevitable outcome being the concentration camp as the now explicit *nomos* of modernity (i.e., that 'exceptionality' has now, via regulation and mechanized organization, become the globalized societal 'rule').(HS: 166-168) In an epoch where fact (of life) and law (as political institution) completely coincide in a "zone of indistinction"(HS: 9), the classical political categories (originally designating distinct and substantive political regions) are now completely subsumed: "terms such as *sovereignty, right, nation, people, democracy,* and *general will* by now refer to a reality that no longer has anything to do with what these concepts used to designate—and those who continue to use these concepts uncritically

---

[13] Agamben gives an analogous articulation of this thought in *Stanzas* (which is, appropriately, dedicated to Heidegger): "The originary nucleus of signification is neither in the signifier nor in the signified, neither in the writing nor in the voice, but in the fold of the presence on which they are established: the *logos,* which characterizes the human as *zoon logon echon* (living thing using language), is this fold that gathers and divides all things in the 'putting together' of presence."(see Giorgio Agamben, *Stanzas: Word and Phantasm in Western Culture,* trans., Ronald L. Martinez (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993), 156 [originally published as *Stanze: La parola e il fantasma nella cultura occidentale* (Turin: Guido Einaudi, 1977)]).

[14] In addition to *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life,* see Giorgio Agamben, *State of Exception,* trans., Kevin Attell (Chicago: University of Chicago Press, 2005) (originally published as *Stato di eccezione* [Turin: Bollati Boringhieri, 2003]), henceforth as (SE: page number) and *Remnants of Auschwitz.*

[15] Giorgio Agamben, *The Coming Community,* trans., Michael Hardt (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993) (originally published as *La comunità che viene* [Turin: Guido Einaudi, 1990]). Henceforth as (CC: page number).

[16] Giorgio Agamben, *The Open: Man and Animal,* trans., Kevin Attel (Stanford: Stanford University Press, 2004) (originally published as *L'aperto: L'uomo e l'animale* [Turin: Bollati Boringhieri, 2002]). Henceforth as (O: page number).

[17] See Michel Foucault, *The History of Sexuality—Volume I: An Introduction,* trans., Robert Hurley (New York: Vintage Books, 1980), 143 (originally published as *La Volenté de savoir* [Paris: Editions Gallimard, 1976]).

literally do not know what they are talking about."(MWE: 109) It is *this* point, in particular, which leads Agamben toward his antinomical stance—with the complete corruption of our political categories, there emerges an exigency for a radical break with what came before in order to avoid an "unprecedented biopolitical catastrophe."(HS: 188).

In the face of complete and total biopoliticization—i.e., mechanized genocide, environmental destruction, and possible nuclear omnicide—what could a philosophical-political response possibly look like? Certainly all forms of what is conventionally termed 'realism' (i.e., the continued pragmatic usage of accepted philosophical-political categories) is not an option insofar as all the tools of realism have undergone biopolitical corruption. Thus, the alternative *must* be messianic—i.e., it has to amount to a *complete* change of stance towards life, thus holding out for the possibility of a *fundamental* redemption or renewal (retaining here the sense, even if in a secularized form, of 'making all things new again') of ethics and politics. Agamben finds this politically redemptive impulse, interestingly enough, in Simone Weil's term 'decreation'. Weil's initial articulation of this term might appear to militate against Agamben's needs: "Decreation: to make something pass into the uncreated."[18] However, as is perhaps obvious, Weil does not intend by this term complete annihilation, but rather *something like* an emptying of the exclusivist myth of selfhood and autonomy (whether understood in terms of individuals or communities): "We must take the feeling of being at home into exile. We must be rooted in the absence of a place. To uproot oneself socially and vegetatively. To exile oneself from every earthly country . . . [B]y uprooting oneself one seeks a greater reality."(GG: 39) Agamben juxtaposes the category of 'decreation' with Heidegger's *Ereignis* (understood as the pure potentiality of language, the *experimentum linguae)* and thus takes the return to the originary experience of language to be the messianic moment of creativity (as illustrated in his essay on "Bartleby"): "the creation that is now fulfilled is neither a re-creation nor an eternal repetition; it is, rather, a decreation in which what happened and what did not happen are returned to their originary unity . . . while what could not have been but was becomes indistinguishable from what could have been but was not."(P: 270)[19] In short, by articulating an ontological space for the 'zone of indistinction' (which so plagues modern ethical and political domains when it occurs as a result of biopolitical subsumption), Agamben has [1] bestowed a redemptive quality upon the originary condition of infancy and has thus [2] projected this originary condition into the space of humanity's fulfillment. Agamben discusses this fulfillment quite differently in different texts, but whether it gets articulated as pleasure (IH: 105), happiness (MWE: 7), the capacity for "taking the original measure of [human being's] dwelling in the present and recover[ing] each time the meaning of his action"[20], "rendering inoperative the machine which governs our

[18] Simone Weil, *Gravity and Grace,* trans., Emma Crawford and Mario von der Ruhr (New York: Routledge, 1999), 32 (originally published as *La Pesanteur et la grace* [Paris: Librarie PLON, 1947]). Henceforth as (GG: page number).

[19] One exemplary realm of life where such 'de-creative creativity' occurs is in the realm of art (see Giorgio Agamben, "Difference and Repetition: On Guy Debord's Films," in *Guy Debord And The Situationist International,* ed., Tom McDonough (Cambridge: The MIT Press, 2004), 318. Henceforth as (DR: page number)

[20] Giorgio Agamben, *The Man Without Content,* trans., Georgia Albert (Stanford: Stanford University Press, 1999), 114 (originally published as *L'uomo senza contenuto* [Quodlibet, 1994]).

conception of man"(O: 38), attempting to ward off "global civil war"(SE: 87), allowing for the occurrence of life as "pure mediality"(MWE: 116), participating in the "struggle between the State and the non-State (humanity)"(CC: 84), or "finding the path of another politics, of another body, of another word"(MWE: 138) such fulfillment *always* occurs as an archaic projection which exceeds the pale of the present and its current appropriation of history: "[T]he arrival of posthistory necessarily entails the reactualization of the prehistorical threshold at which that border had been defined. Paradise calls Eden back into question."(O: 21)[21] Stated differently, Agamben's thinking always occurs on the hither side of Benjaminian 'now-time' *(Jetztzeit)* in his anticipating the upsurgence of imminent futurity (even when such futurity simultaneously amounts to an immemorial past). Hence, while his thinking constitutes a challenge to conventional teleological forms of thought, it remains (by virtue of its messianism) structured by a teleological hope. One sees this clearly in Agamben's definition of 'messianic history' (itself a paradoxical category): "Messianic history is defined by two major characteristics. First, it is a history of salvation: something must be saved. But it is also a final history, an eschatological history, in which something must be completed, judged. It must happen here, but in another time; it must leave chronology behind, but without entering some other world."(DR: 314) In other words, the enactment and culmination of messianic history is *in* the world, but not *of* it. Therefore, while Agamben acknowledges that such messianic history is incalculable (a major aspect of Medieval Jewish iconoclasm), such incalculability would not necessarily hinder the waiting (and even active preparation) for the arrival/onset of messianic history. In this way, although it does not simply belong to an ahistorical/atemporal realm, 'the messianic' is (in the terms of Benjamin's *Theological-Political Fragment)* "a decisive category of its [the atemporal realm's] quietest approach."[22]

But if humanity is thus regulated by the biopolitical *nomos* of the camp, and the only way to envision a change is by a wholesale rejection of the priority of law as such, what ways/tools exist which could possibly bring this change about? Put differently (in the terms referred to by the second epigram), how can human thought move from its woefully conditioned status to a moment of unconditionality? What would serve as the mediation between the two? For Agamben, this is the role that Benjamin's thought fulfills. In thesis 17 of Benjamin's "On the Concept of History", Benjamin states that "Where thinking suddenly stops in a constellation pregnant with tensions, it gives that constellation a shock, by which it crystallizes into a monad. The historical materialist approaches a historical object only where he encounters it as a monad. In this structure, he recognizes the indication *(Zeichen)* of a Messianic standstill of events *(messianischen Stillstellung des Geschehens)*, or, put differently, a revolutionary chance in the fight for the suppressed past."[23] Agamben understands this project of 'fighting on behalf of the suppressed past' as ultimately referring to the originary 'as such' of in-

[21] In this sense, I am in agreement with Catherine Mills' articulation of Agamben's messianic moment as amounting to an antinomical "life lived beyond the reach of the law." See Catherine Mills, "Agamben's Messianic Politics: Biopolitics, Abandonment, and Happy Life," *Contretemps* 5, December 2004, 49.

[22] Walter Benjamin, *Reflections,* ed., Peter Demetz, trans., Edmond Jephcott (New York: Schocken Books, 1978), 312, (essay originally published in *Illuminationen).*

[23] Walter Benjamin, *Illuminations*, ed. Hannah Arendt, trans., Harry Zohn (New York: Schocken Books, 1968), 262-263; translation modified, (originally published as *Illuminationen: Ausgewählte Schriften 1* [Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1977]). Henceforth as (I: page number).

fancy. This is *not* to suggest that humanity can, for Agamben, ever simply dwell in the origin as a pure *nunc stans*. However, insofar as infancy (now understood as the messianic fulfillment of history) can form and inform our experience of life, it can *decreate our past anew.*[24] Agamben states that "For Benjamin, what is at issue is an interruption of tradition in which the past is fulfilled and thereby brought to its end once and for all."(P: 153) In other words, Agamben invests Benjamin's thought with a radically antinomcial capacity which holds out the possibility—via historical materialism and by virtue of unlocking the concealed power of marginalized histories—of attuning people to the decreated infancy of humankind.[25] For Agamben, philosophical Judaism—via a marginalized reading of passages from the Talmud, Midrash, Kabbalah, and Shabbatai Sevi—is but one way to give expression and attunement to this antinomically messianic power of decreation.

II. Agamben's Interpretation of Benjamin's "History" Theses

What does it mean to suggest, as Agamben has, that Benjamin's thought is 'animated by a rigorously systematic intention'? If one returns to Agamben's statement cited above and, this time, fills in two ellipses (omitted simply for reasons of space), hints of an answer begin to emerge: "The more one analyzes Benjamin's thought, the more it appears—*contrary to a common impression*—to be animated by a rigorously systematic intention *(as Benjamin once wrote of another philosopher usually thought to be fragmentary, Friedrich Schlegel)."*(P: 155-156; my emphasis) The systematicity of Benjamin's intention is here placed in opposition to those conventional interpretations (i.e., 'common impressions') which read him as ultimately expressing (in form and content) fragmentation. One might understand the 'common impression' of fragmentation in Benjamin to refer to (among others) Theodor Adorno when he states that: "[Benjamin's] philosophy of fragmentation remained itself fragmentary, the victim, perhaps, of a method, the feasibility of which in the medium of thought must remain an open question."[26] What, for Agamben, is the weakness of such a reading? Only a thinking which is oriented toward the 'as such' stands a chance in breaking with the current order insofar as the 'as such' constitutes the *identification* of both origin and fulfillment with respect to human life. And given that what is at issue is an articulation and experience of this 'identifying as such', systematicity would have to entail at least a certain amount of *consistency* and *capacity for theoretical elaboration*—precisely the two characteristics that fragmentation denies. Fragmentation (understood as an anti- or nonmessianic mode of thought/life) would amount to nothing more than quietism in the face of biopolitical subsumption: "If we drop the messianic theme and only focus on the moment of foundation and origin—or even the absence thereof (which amounts to the same thing)—we are left with empty, zero-degree, signification and with history as its infinite deferment."(TR: 104) Hence, Adorno's 'fragmented Benjamin'—and, in fact, all

[24] I am here articulating something similar to what Leland Deladurantaye denotes in the phrase "remembering that which never happened", see Leland Deladurantaye, "Agamben's Potential", in *Diacritics,* summer 2000, 30.2, 18.

[25] Such a decreated infancy would, in fact (for Agamben), place the very categories of 'human' and 'non-human' in a zone of indistinction thus illustrating the "Shabbat of both animal and man."(O: 92)

[26] Theodor Adorno, "A Portait of Walter Benjamin", in *Prisms,* trans., Samel and Shierry Weber (Cambridge: The MIT Press, 1990), 239 (originally published as *Prismen: Kulturkritik und Gesellschaft* [Berlin: Suhrkamp, 1955]). Henceforth as (Pr: page number)

of Adorno's thinking—remains (in the language of the linguist Benjamin Lee Whorf) " 'teleological[ly] ineffective' ".(TR: 38) That Adorno would not view this to be a criticism (but rather, precisely the point) of his thought is a topic well in excess of the present paper. Here, the point to be discerned is that Agamben's 'systematic Benjamin' is a Benjamin full of potentiality, messianically directed, and one who indicates the 'as such' origin/fulfillment which invests thought, language and (ultimately) life.[27] To give this interpretation to some of Benjamin's early Romantic-influenced writings (e.g., "On Language as Such and on the Language of Man") is relatively unproblematic. To extend such an interpretation to his later historically materialist works (let alone the entirety of Benjamin's corpus) is indeed a bold move.

On the face of it, Agamben's reading of the "History" theses appears promising given Benjamin's continued usage of the terms 'messianic' (and, similarly, 'redemption'). However, the mere *usage* of terms (*pace* Jacob Taubes[28]) cannot, by itself determine how to interpret a philosopher's thought. If Benjamin equates (in thesis 17) 'messianic' with 'revolutionary chance', then everything hinges upon how one understands 'revolution'—i.e., the relation of the 'now-time' to one's past. If I am correct in my suggestion that Agamben understands the category of 'the past' in the light of his synthesis of Heidegger's *Ereignis* (understood in the manner of the *experientum linguae)* and Weil's 'decreation', then 'revolution' would amount to a break with history in the form of a *re-new-ing return* to an immemorial past. Hence, 'revolution' would be cast in a distinctly antinomical light. This is, to be sure, one decisive manner in which to understand 'revolution'; whether it is the manner in which thinkers like Marx, or even Paul, understood it is a subject still worthy of question.[29] It does, however, allow Agamben the requisite space in order to develop an antinomically structured category of 'messianic' within the context of Benjamin's thought. Differently stated, the Benjaminian 'suppressed past' refers (for Agamben) to the originary experience of language *as such.* In this case, the category 'messianic' would suggest not merely a *social*

---

[27] As indicated above, Adorno is not the only interpreter of Benjamin to emphasis fragmentation. Rolf Tiedemann holds that Benjamin's "History" theses "rarely permit a completely consistent interpretation."(see Rolf Tiedemann, "Historical Materialism Or Political Messianism? An Interpretation Of The Theses "On The Concept Of History", in *Benjamin: Philosophy Aesthetics, History,* ed., Gary Smith [Chicago: University of Chicago Press, 1989]), 203. Similarly, according to Rainer Rochlitz, Benjamin composed the "History" theses "so as to see clearly into his own thinking, but they did not yet allow him to explain his thought to others. Nor can they serve as a basis for a theoretical elaboration."(see Rainer Rochlitz, *The Disenchantment Of Art: The Philosophy Of Walter Benjamin,* trans., Jane Marie Todd [New York: The Guilford Press, 1996], 228).

[28] With respect to Benjamin's first sentence in his *Theological-Political Fragment* stating that "Only the Messiah himself consummates all history, in the sense that he alone redeems, completes, creates its relation to the Messianic", Taubes makes the following (fairly informal) comment: "[F]irst of all, one thing is clear: There is a Messiah. No shmontses like 'the messianic,' 'the political,' no neutralization, but the Messiah. We have to be clear about this. Not that we are dealing here with a Christian Messiah, but it does say: the Messiah. No cloudy Enlightenment or Romantic neutralization."(see Jacob Taubes, *The Political Theology Of Paul,* trans., Dana Hollander (Stanford: Stanford University Press, 2004), 71 (originally published as *Die Politische Theologie des Paulus,* eds., Aleida and Jan Assman, et al. [Wilhelm Fink Verlag, 1993]). However, even in this presumably clear context, hearing Benjamin's statement with an ironic or conditional tone remains a real possibility.

[29] For an interesting discussion in support of understanding 'revolution' as a form of repetition, see Martin Puchner, *Poetry Of The Revolution: Marx, Manifestos, And The Avant-Gardes* (Princeton: Princeton University Press, 2006), 259-262. For Agamben, repetition always allows for the immanent upsurge of the antinomically messianic (cf. "Difference and Repetition: On Guy Debord's Films").

and political reconfiguration, but rather a complete change of stance toward life and the promise of a fundamental renewal (insofar as humanity would break with the derivative, and open a path to an originary, experience of language). Put differently, 'messianic' (for Agamben) refers to an *ontological* register. This understanding of 'the past' as an immemorial 'as such' is precisely where the iconoclastic interpretation of the "History" theses will diverge from Agamben's own interpretation.

Agamben's interpretation of "On the Concept of History" focuses on theses 2, 3, 5 8, 9, 14 and 18. The remainder of this section will comprise a discussion of Agamben's antinomically messianic interpretation of these theses.

Benjamin sets the stakes very high in thesis 2 when he states that "our image of happiness is indissolubly bound up with the image of redemption. The same applies to our view of the past, which is the concern of history. The past carries with it a secret *(heimlichen)* index by which it is referred to redemption . . . Like every generation that preceded us, we have been endowed with a *weak* messianic power, a power to which our past has a claim."(I: 254; translation modified) Agamben first notes that the word *Erlösung* (redemption) is the term which Luther uses (in his translation of the New Testament) to render the Pauline *apolytrosis* (TR: 144), thus suggesting a hitherto unattended to connection between Benjamin's thought and Paul's. Redemption, here, is the category which functions, for Agamben, as the gravitational center of Benjamin's views regarding the philosophy of history.(P: 139) Hence, despite his materialism, Benjamin is articulating a messianic impulse—so much so, in fact, that (according to Agamben) Benjamin's thought can understand human happiness only insofar as such happiness has reckoned with its being bound to the idea of redemption.(P: 151) And such historical redemption is itself intimately bound up with (in fact, inseparable from) the capacity for 'citability'—i.e., the ability to "tear the past from its context, destroying it, in order to return it, transfigured to its origin."(P: 152) Thus, the relation of historical materialism to the past is purely antinomical: the task (qua redemptive citability) is to tear the 'as such' of the past from its encrustation in history so that it might be returned to us anew (and so that we might return anew to infancy). Here, the traditional *nomic* aspect of history is understood as old and constricting, while the 'origin'—the immemorial past of language as such—remains (qua messianic redemption) ever new. Tradition, in other words, is valuable *only* insofar as it can "lead [the past] to its decline in a context in which past and present, content of transmission and act of transmission, what is unique and what is repeatable are wholly identified."(P: 153) Redemption, for Agamben's Benjamin, is not a pure and simple liquidation of the past (P: 154)—it is, rather, its decreation. Agamben notes that, in the *Handexemplar* of thesis 2, the term 'weak' (in 'weak messianic power') is given extra emphasis, and this (for Agamben) provides the key both for (1) understanding how this decreative capacity happens and for (2) providing Benjamin's own text with citability. Like Paul (in Corinthians 12: 9-10), Benjamin is referring to a capacity or power which "fulfills itself in its weakness."(TR: 140) Again, Luther's translation for 'weakness' in Paul corresponds to Benjamin's—*schwache*. (TR: 140) Our authentic relation to the past is not one of simple and direct progress towards fulfillment (which would be one way of understanding a 'strong' messianic power) but, instead, that of releasing (via decreation) the possibilities of the *experimentum linguae* concealed in the immemorial past. In this way, Agamben believes that it is ultimately Paul who both renders Benjamin's text cit-

able/intelligible (and vice versa), and who functions as the 'theological hunchback' who guides the puppet 'historical materialism' (in thesis 1).(TR: 141) Hence, historical materialism is, at bottom, intimately connected with a Pauline trajectory (which amounts to being, for Agamben, antinomically messianic).

Given that (for Agamben's Benjamin) humankind's decreative return to the *experimentum linguae* happens via citability, thesis 3 gains enormous significance: "only a redeemed mankind receives the fullness of its past—which is to say, only for a redeemed mankind has its past become citable in all its moments."(I: 254) For Agamben, citability (i.e., received fullness of the past) equals possession of the past.(P: 151) Only then will humankind be "truly redeemed and truly saved."(P: 151) Possession, here, is not simply reducible to intelligibility (at least not in its conventionally passive sense). To be in possession of a past means to be able to experience the potency contained in the past. Hence, citability is a *kind* of intelligibility, but one which is, in its very intelligible occurrence, creative. Put differently, Agamben's Benjamin is attempting to hold out a promise for a way of life in which humanity's constructive capacities are not immobilized. Decreating anew amounts to intelligible construction which occurs in/as the messianic reception of humanity's past: "what is saved is what never was, something new. This is the sense of the 'transfiguration' that takes place in the origin."(P: 158) Humanity's being in full possession of its past amounts to the complete coincidence between the actuality of humanity and the originary potency of infancy.(P: 159)

If citability is a (or even *the)* concrete expression of messianic decreation, then one has the right to inquire into how exactly such citability/reception can occur. For Agamben, Benjamin begins to answer this question in thesis 5: "The past can be seized only as an image which flashes up at the instant when it can be recognized and is never seen again."(I: 255) As stated earlier, the category of 'the past', for Agamben's Benjamin, refers to the originarily immemorial experience of language as such—the *experimentum linguae*. Given that this immemorial past does not simply amount to a *nunc stans* but, rather, an occurrence in the world (if not completely *of* it), there is a sense in which the past remains irredeemable (for Agamben)—i.e., "[w]at cannot be saved is what was".(P: 158) However, the image of the past brings about redemptive recognition in/at the very heart of the unredeemable.(P: 157) Redemption, experiential recognition of the potency of language, would thus coincide with language in its actual instantiation. In more traditional terminology, one might say that such coincidence constitutes a form of incarnation—i.e., it is this disclosure of the redeeming potential in the unredeemed actual which constitutes the messianic 'weakness' of Agamben's Benjamin: "*Bild* [image] thus encompasses, for Benjamin, all things (meaning all objects, works of art, texts, records or documents) wherein an instant of the past and an instant of the present are united in a constellation where the present is able to recognize the meaning of the past and the past therefore finds its meaning and fulfillment."(TR: 142)[30] This unity (or, in Benjamin's terms 'standstill') of the dialectical image resembles (according to Agamben) the 'typological relation' in Paul.(TR: 142) Similarly,

[30] Interestingly, Agamben's messianic interpretation of this thesis finds unexpected support in Jürgen Habermas' own interpretation, which emphasizes this coincidence as "a communicative context of a universal historical solidarity.(Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures,* trans., Frederick G. Lawrence [Cambridge: The MIT Press, 1990], 15 (originally published as *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen* [Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1985]).

Agamben notes that the first sentence of thesis 5 (i.e., 'the true image of the last flees by') might be a reference to Corinthians 7: 31.(TR: 142) Once again, the messianic thrust of Benjamin's thought is decreationally correlated with the texts of Paul.

What, concretely, does the recognition of this decreative recognition of the past accomplish? In thesis 8, Benjamin notes that "The tradition of the suppressed teaches us that the 'state of emergency' in which we live is not the exception but the rule. We must attain to a conception of history that is in keeping with this insight . . . [I]t is our task to bring about *a real state of emergency,* and this will improve our position in the struggle against Fascism."(I: 257; emphasis mine) According to Agamben, Benjamin here establishes a relation between the concept of 'messianic time' (i.e., the contraction of time disclosed to humanity during a moment of crisis [TR: 63-65]) and "a juridical category belong[ing] to the sphere of public law."(P: 160) In this accomplishment, Benjamin confronts the realm of law as such with the category of 'the messianic'—i.e., he "brings a genuine messianic tradition to the most extreme point of its development."(P: 162) In other words, in heightening the tension between law as such and 'the messianic', Benjamin advances the project (through the creation of marginalized histories) of bringing about a 'real state of emergency' in the form of an antinomical confrontation with the hope of interrupting the priority of legality. Agamben states that, "We can compare the situation of our time to that of a petrified or paralyzed messianism that, like all messianisms, nullifies the law, but then maintains it as the Nothing of Revelation in a perpetual and interminable state of exception."(P: 171) The relation between messianism and legality is in a suspended state calling for a full and decisive confrontation which might provide, via Benjamin's thought, an opening for decreative infancy. Not surprisingly, for Agamben, "Only in this context do Benjamin's theses acquire their proper meaning"(P: 171) insofar as "[t]his paradigm [i.e., the 'state of exception'] is the only way in which one can conceive something like an *eskhaton*—that is, something that belongs to historical time and its law and, at the same time, puts an end to it."(P: 174) The heightening of the confrontation between law and messianism (via the dialectical image) thus holds out, for Agamben, the very real possibility of disclosing the emptiness of law as such.

There has been an extended debate surrounding thesis 9 (Benjamin's most celebrated thesis) concerning the possible optimism or pessimism contained in the figure of the angel of history who "[w]here we perceive a chain of events, . . . sees one single catastrophe which keeps piling wreckage upon wreckage".(I: 257) The notable pessimistic reading (according to Agamben) is Gershom Scholem's "Walter Benjamin and His Angel".[31] Agamben, in sharp contrast, holds that the figure of the angel is rather "the cipher by which Benjamin registered what was for him humankind's most difficult historical task and most perfect experience of happiness."(P: 148) In the light of catastrophic attempts at making 'historical progress', which have only served to alienate humanity from its originary infancy, the angel is the figure (i.e., the dialectical image) which (in manifesting recognition of the situation) illustrates the need for an historical rupture and messianic re-integration: "the angel is the originary image in the likeness of which man is created and, at the same time, the consummation of the historical totality of existence that is accomplished on the last day, such that in its figure origin and

[31] Contained in Gershom Scholem, *On Jews and Judaism in Crisis,* ed., Werner Dannhauser (New York: Schocken Books, 1976), 198-236.

end coincide. Likewise, the reduction to the origin that takes place in redemption is also the consummation of historical totality."(P: 157) Differently stated, the angel is the image of the coincidence of origin and *telos* which, in recognizing the catastrophe of progress, simultaneously constitutes an alternative. Far from being a sign of pessimism, then, the angel (for Agamben's Benjamin) is a sign of ultimate hope.

Thesis 14 ("History is the object whose place is formed not in homogeneous, empty time, but in that which is filled by the now *[Jetztzeit]*."[I: 261; translation modified]) and thesis 18 ("The now *[Jetztzeit],* which, as a model of messianic time comprises a monstrous *[ungeheueren]* abridgment of the entire history of humanity, coincides exactly with *the* figure which the history of mankind makes in the universe."[I: 263; translation modified]) bring home, for Agamben, the ultimate connection between Benjamin and Paul. Agamben understands the Benjaminian *Jetztzeit* as amounting to a citation of the Pauline *ho nyn kairos*.(TR: 143)[32]—i.e., cyclical time. Similarly, the relation between the *Jetztzeit* as a model of messianic time and the 'figure which the history of humanity makes in the universe' is *itself* (on Agamben's terms) a refiguration of Paul's intertwining of *typos* and *anakephalaiōsis* (recapitulation) which define messianic time.(TR: 142) The Messiah's arrival is incalculable precisely because *any Jetztzeit* might constitute the moment of such a return. The possible coinciding with decreative infancy is not subject to prediction but, instead, only to persevering comportment attuned to the crisis in which we live.

But while Agamben readily acknowledges that the messianic return to infancy is not calculable, his acknowledgement in no way amounts to an iconoclastic impulse; for while there can be no *prediction,* there can still be *preparation* (however minimally one construes this term) via bringing about a 'real state of emergency' in the form of messianic-legalistic confrontation. In rejecting modern teleological models of history, the incalculability of the messianic constitutes, for Agamben, a real opposition to history, authority, and law. By interpreting 'the past' (in Benjamin's thinking) as an immemorial repository of language as such in its originary potency, Agamben counterbalances legality with a *positive* vision of what might be. In this sense, Agamben's optimism is the reverse-side of Scholem's alleged pessimism. Insofar as the category of 'iconoclasm' breaks with the category of 'as such', it can also be understood to diverge from the opposition between optimism/pessimism (hope/despair).

III. Towards an Iconoclastic Interpretation of the "History" Theses

> The materialist longing to grasp the matter aims at the opposite [of the idealist]: it is only in the absence of images that the full object could be thought. Such absence of images converges with the theological ban on images. Materialism secularized the ban by not permitting utopia to be positively imagined; this is the content of its negativity.
>
> Theodor Adorno[33]

---

[32] For a rejection of this view, cf. Michael Löwy, *Fire Alarm: Reading Walter Benjamin's 'On the Concept of History',* trans., Chris Turner (New York: Verso, 2005,134n.161 (originally publishes as *Walter Benjamin. Avertissement d'incendie* [Paris: Presses Universitaires de France, 2001]). Henceforth as (FA: page number).

[33] Theodor Adorno, *Negative Dialectics,* trans., E.B. Ashton (New York: Continuum Books, 2003), 207; translation modified (originally published as *Negative Dialektik* [Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994]).

> The maturity of . . . late works . . . does not resemble the kind one finds in fruit. They are, for the most part, not round, but furrowed, even ravaged. Devoid of sweetness, bitter and spiny, they do not surrender themselves to mere delectation . . . [T]hey show more traces of history than of growth.
>
> Theodor Adorno[34]

> If someone produces "counterrevolutionary" writings, . . . should he also expressly place them at the disposal of the counterrevolution? Should he not rather, denature them, like ethyl alcohol, and make them definitively and reliably unusable for the counterrevolution at the risk that no one will be able to use them? Can one ever be too clearly distinguished from the pronouncements and the language of people whom one learns more and more to avoid in life?
>
> Walter Benjamin to Gershom Scholem, April 17, 1931[35]

The conventional interpretation concerning iconoclasm, when it is not simply understood as the pure content of a law, holds that the ban on graven images functions as a way in which communal power becomes historically consolidated in Judaism (i.e., via a polemical act of self definition).[36] On this basis, Judaic iconoclasm gets challenged in one of two ways: either, so the argument goes, the original ban on graven images (as it is formulated in the Hebrew Scriptures and interpreted by the Talmudic rabbis) does not refer to representation but specifically to idolatry (in the literal sense),[37] or is a symptom of *something like* false consciousness insofar as later Jewish thinkers put forth clear and definite aesthetic criteria (thus, *in a certain sense,* transgressing against their own prohibition).[38]

If reflections upon iconoclasm were to end at this point, one might counter the above interpretation quite easily in a manner sympathetic to Agamben's thought: this ban, which separates language and image from things, conceals the linguistic fact (about which some have made a great deal[39]) that the Hebrew word *davar* means both

---

[34] Theodor Adorno, "Late Style in Beethoven," trans., Susan H. Gillespie, in Theodor Adorno *Essays On Music,* ed., Richard Leppert (Berkeley: University of California Press, 2002), 564.

[35] Contained in Gershom Scholem, *Walter Benjamin: The Story Of A Friendship,* trans., Harry Zohn (New York: New York Review Of Books, 2003), 291, (originally published as *Walter Benjamin—die Geschichte einer Freundschaft* [Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2001]).

[36] Cf., Jan Assman, *Religion and Cultural Memory: Ten Studies,* trans., Rodney Livingstone (Stanford: Stanford University Press, 2006), 77-80 (originally published as *Religion und kulturelles Gedächtnis* [München: Verlag C.H. Beck oHG, 2000]).

[37] Cf., Jean-Luc Nancy, *The Ground of the Image,* trans., Jeff Fort (New York: Fordham University Press, 2005), 30.

[38] Cf., Kalman P. Bland, *The Artless Jew: Medieval and Modern Affirmations and Denials of the Visual* (Princeton: Princeton University Press, 2000). It should be noted that this is not Bland's intention, but merely an unintended inference to which his book unfortunately lends itself. Bland's project adopts the noble aim of rescuing Jewish philosophy/rabbinic thought from the problematic claim that Judaism (by virtue of the ban on graven images) constitutes a cultural regression by denying visual aesthetics. However, Bland does not challenge the very assumption upon which this claim rests—i.e., that the ban on graven images is not reducible simply to the realm of commandments/prohibitions. This is, admittedly, beyond the intent of Bland's otherwise provocative and fine work.

[39] Cf., Susan A. Handelman, *The Slayers Of Moses: The Emergence Of Rabbinic Interpretation In Modern Literary Theory* (Albany: SUNY Press, 1982), and Marlène Zarader, *The Unthought Debt: Heidegger and the Hebraic Heritage,* trans., Bettina Bergo (Stanford: Stanford University Press, 2006), 43-50 (originally published as *La Dette impensée* [Paris: Éditions du Seuil, 1990]).

'word' and 'thing', thus indicating the originary coincidence/unity of all being. Iconoclasm, thus, is relegated to the status of a reactive mode of canonizing an exclusivist theological-political structure. It is in this sense that Agamben wishes to think the very category of 'ban' as both the mark of sovereignty and that which designates exclusion from the community.(HS: 28)[40] To hold this view, however, is to ignore the profound transformation in the medieval period (centering around the thought of Maimonides) which understands such iconoclasm—given the unity of 'word' and 'thing' in *davar*—*precisely as a critique of theological-political representation with respect to divinity*.[41] Hence, the semantic unity contained in *davar*—as well as the fundamental thrust of the prohibition—now assumes the primarily *critical* function of making manifest the limits of human reason with respect to knowledge or belief claims about the divine and about the coming of the Messiah. This critical function of iconoclasm can be traced through the modern era up until our own time (I shall provide a brief version of this marginalized tradition in the Conclusion). In its most recent instantiation, iconoclasm manifests itself as a critical limit placed upon ahistorical messianic/utopian misappropriation of the past (understood here not as an immaterial 'as such' but rather as an expression of the generation and corruption of nonidentity[42]). Viewed in this light, the first and third epigrams of the present section coincide in (1) their suspicion towards utopian modes of thinking and (2) their desire to actualize this suspicion by attempting to short circuit such utopian misappropriations. This coincidence, in turn, allows one to synonymously articulate Benjamin's theses through the Adornian category of 'late style' (indicated in the second epigram). Benjamin's theses are not openings towards a messianic union of origin and end, but rather 'denatured' (i.e., non-appropriable, 'the feasibility of which remains an open question'), 'spiny' traces of the caesura between the history which produced them and the (perhaps inevitable) utopian/messianic longings which ultimately afflict humans. A synonym for this 'late style' which discloses such a 'denatured caesura' is iconoclasm; such iconoclasm is present in Benjamin's "History" theses not simply as an 'anti-representational representation' (which, qua representational would be 'idolatrous'), but as a concrete aspect of the text's very enactment. Differently stated, Benjamin's "History" theses amount to an exemplary instance of 'negative dialectics' decades before Adorno composed his seminal work of the same name.

Given this iconoclastic impulse in Benjamin's text, its fragmentary quality expresses neither (1) simple 'fragmentation for fragmentation's sake' (i.e., fragmentation *as such)* nor (2) a positive argument against messianism (which would itself merely constitute the reverse side of messianism). *Instead, Benjamin's text critically negates all positive claims advocating any content having to do with messianism.* Adorno makes the point in the following manner: "Benjamin overexposes . . . objects for the sake of the hidden contours which one day, in the state of reconciliation, will become evident, but in so doing he reveals the chasm separating that day and life as it is."(Pr:

---

[40] As Agamben notes, he takes up this thought from Jean-Luc Nancy's discussion of ban as "an order, a prescription, a decree, a permission, and the power that holds these freely at its disposal."(see Jean-Luc Nancy, *The Birth To Presence,* trans., Brian Holmes, et. al. [Stanford: Stanford University Press, 1993], 43-44).

[41] The prime example of this is Book 1 of Maimonides' *Guide of the Perplexed* insofar as it systematically shows the equivocality of Scriptural terms used to refer to God.

[42] Cf., Alexander García Düttmann, *The Memory Of Thought: An Essay On Heidegger And Adorno,* trans., Nicholas Walker (New York: Continuum Books, 2002), 86-87 (originally published as *Das Gedächtnis des Denkens: Versuch über Heidegger und Adorno* (Suhrkamp Verlag, 1991).

241) In his critical deployment of terms such as 'messianic' and 'redemption', Benjamin's 'late-style' theses disclose the iconoclastic caesura which always already separates our desire to achieve reconciliation and reality. Hence, any usage of messianic language in Benjamin, I claim, must always be heard conditionally (i.e., as referring to the revolutionary capacity of past history) or ironically. Differently stated, where Agamben's messianic Benjamin expresses *meaning-ful belief,* the iconoclastic Benjamin expresses *agnoia.* Therefore, the 'unity' of Benjamin's fragmentary writing is neither discursive nor intellectual, but rather *forceful;* such 'unity' occurs as the effect of an affective gravitational pull via the category of 'iconoclasm'.

It is the purpose of this section to *begin* to show how this interpretation better resonates with the movement of Benjamin's "History" theses. Given the limitations of this paper, only *elements* of an iconoclastic interpretation of "On The Concept of History" can be given. I will provide these elements via a re-reading of the theses which form the basis for Agamben's interpretation.[43]

Any attempt at presenting elements of an iconoclastic interpretation of Benjamin's text would have to begin with the very title of the theses—"On the Concept of History"—which, in fact, makes pure citability extremely problematic. The more famous title of the text, "Theses on the Philosophy of History" was a subsequent accretion given to the text by "the members of the Institute for Social Research, who published it for the first time in 1943, in the United States."[44] The form of the text clearly refers to Marx's famous "Theses on Feuerbach", yet Benjamin's criticism of Stalinist Russia led Gershom Scholem to understand the theses as Benjamin's overall response to the Hitler-Stalin pact(WBP: 36) and hence not *simply* locatable within a Marxist trajectory. The text certainly critiques attempts at constructing a 'philosophy' of history (insofar as such philosophies were characterized by progressivist teleological narratives). But the text doesn't go so far as to critique the 'concept' of history as such, insofar as the text itself seeks to provide a materialist concept of history as apprehension of 'now-time' in the service of interrupting the suppression of the past (as conventionally appropriated). In summary, the text's 'name' expresses no more originarily an 'as such' of language than do more determinate, regionalized linguistic acts. This moment is the first in a series of what might be termed 'descriptive, agnostic insights' about reality (discursive or otherwise) which one finds throughout Benjamin's theses.

This *agnoia* continues within the context of thesis 2. To say that our *image* of happiness is indissolubly bound up with an *image* of redemption by virtue of a secret index bequeathed to us by the past is to say that (1) our praxis (theoretical or otherwise) arise solely within an associative (i.e., imaginal) constellation and that (2) this constellation constitutes a historical burden—i.e., the concatenation of expectation/investment between happiness and redemption. It is a 'weak' messianic power

[43] For a more general iconoclastic reading of Benjamin which is sympathetic to my own, see Rebecca Comay, "Materialist Mutations of the Bilderverbot," in *Sites of Vision: The Discursive Construction of Sight in the History of Philosophy,* ed., David Michael Levin (Cambridge: The MIT Press, 1999), 337-378. For one dealing more specifically with the "History" theses, see Rebecca Comay, "Benjamin's Endgame," in *Walter Benjamin's Philosophy: Destruction and Experience,* eds., Andrew Benjamin and Peter Osborne (New York: Routledge, 1994), 251-291.

[44] Pierre Missac, *Walter Benjamin's Passages,* trans., Shierry Weber Nicholson (Cambridge: The MIT Press, 1995), 35, (originally published as *Passage de Walter Benjamin* [Paris: Editions du Seuil, 1987]). Henceforth as (WBP: page number).

both because it provides no guarantees and because (insofar as 'messianic' is synonymous, for Benjamin, with 'revolutionary') it can only be actualized collectively (i.e., via oppressed humanity).(FA: 33) It is for this reason that this "claim cannot be settled cheaply".(I: 254) To state this is to acknowledge the enormous caesura between the attainment of happiness and the actual efficacy of revolutionary movements. Insofar as these movements have betrayed their historical promises in the form of mass genocide, enslavement, and creation of poverty, humanity cannot (in the language of thesis 3) consider itself redeemed. And if only a redeemed humanity receives the fullness of its past in the form of total and complete citability (here understood as either perceptive intelligibility or as the decreative kind found in Agamben), then redemption can *in no way be horizonally acknowledged*. The dead remain dead and cannot be brought back. Put differently, the future (in the form of 'receiving the fullness of the past') is open only to itself (until it should happen to become present).(WBP: 120)

While Benjamin, in no way, rules out the possibility (as he states in thesis 5) that the past (again understood as past events) can be grasped as images in the form of instantaneous lightning flashes, it must be stressed that such events can be grasped *only* as images (i.e., as lacking any moment of unconditionality; as with Benjamin's reference to monads in thesis 17, these images express past events only from a particular standpoint. In other words, There are, for Benjamin, no guarantees of remembrance. Moreover, every image not remembered is gone forever. This situation, as Benjamin gleans historically in thesis 8, is not the exception but the rule of contemporary life. Given this, the historical materialist must orient him/herself towards a materialist *conception* (as opposed to a teleological *philosophy)* of history so that the materialist's orientation and the perception of history resonate. In doing so, and in unlocking marginalized aspects of history, one questions the priority of the *status quo* and thus brings about a 'real state of emergency'. This interruption of the *status quo* amounts to a fragile and temporary interruption of the historical narratives which each and every time underpin views concerning progress—narratives which, ultimately lead to quietism insofar as they support the perception of Fascism as a historical norm. Put differently, the project here is one of history as demythologization. This awareness momentarily improves humanity's position with respect to the struggle against Fascism insofar as it shows just how remote from reality illusion leaves humanity.

The attainment of this revolutionary standpoint is by no means easy for humans. In an inversion of the traditional notion of the eternal deity perceiving all time as a *nunc stans,* Benjamin refers to the angel of history (in thesis 9), who views historical progress as a catastrophe piling wreckage upon wreckage. This view, like its traditional theological cousin, is a view which is, in principle, unthinkable by humans—i.e., we are always afflicted by *real* utopian longings whether in the form of politically revolutionary impulses (as described by Benjamin) or ontotheologically messianic impulses (as articulated by Agamben). In front of humanity lies the immanent task of exercising continued rigor against specific manifestations of such longing. In other words, the myth of progress derives from a colossal misunderstanding of history. The question again becomes one of the ever-renewed project of education via demythologization.

The substitute concept of historical time as concretely recurrent 'nows' (as opposed to the homogeneous, empty time illustrated in thesis 14) can, in fact, be affirmatively understood along the model of *kairos* rather than *chronos*. Why one would nec-

essarily have to grant philosophical appeal to Paul for this insight is unclear given that one finds a similar concept of time in Aristotle (where, in the *Physics,* time ultimately gets articulated as a cycle of non-identical moments). In any case, the 'now' is 'placed-time'; it is always embodied, contextual, and historically situated. To hold that its relation to the history of humanity corresponds to the relation between the history of humanity and the universe (as stated in thesis 18) is to acknowledge the almost imperceptible quality of each and every non-identical 'now'. Put differently, the revolutionary moment is not, itself, subject to representation (even if the dialectical image which signals it, to a certain extent, is).

As stated earlier, Benjamin's point is not to espouse despair. Rather, it is to move away from the particular dialectic of hope and despair. Any possibility of seizing a revolutionary moment is contingent upon our understanding of where the crisis lies, and how difficult it is to break with such a crisis. Then, and only then, can we begin to work towards change. And for Benjamin, change is always a matter of re-embodying history via sober remembrance which cuts against the *status quo.* However, just as there is no 'as such' to the past or to language, there is also no 'as such' to 'the present' or to 'law', 'authority', etc. This is, again, not a claim which states that revolutionary struggles are worthless. It is a claim, however, which states that (1) such a struggle depends for its critical materials on the historical insights and developmental narratives concerning all inherited social and political categories and (2) there is no guarantee of success or ability to envision what a fulfilled humanity would look like; it is, in fact, it is just these 'idolatrous' attempts which have, in many cases, ended in disaster.

Concluding Remarks

This paper is successful if it shows the viability of a radically different interpretation of Walter Benjamin's "History" theses from Agamben's—i.e., one which operates under the alternative category of 'iconoclasm'. Although I have been arguing that the iconoclastic interpretation is more in line with Benjamin's thinking than Agamben's antinomically messianic interpretation, I wish nonetheless to affirm his project of articulating a marginalized history of philosophical Judaism which takes Benjamin's thought as its point of departure. As stated earlier, to suggest that Agamben's usage of Jewish sources is in conflict with Jewish intellectual history is to miss the point of his overall project. Instead, I would suggest the need for an *alternative* marginalized history based on a different 'now-time' than the one which I see underpinning Agamben's project. Agamben's antinomically messianic usage of the Talmud, Midrash, Kabbalah, and Shabbatai Zevi were very appropriate—perhaps even necessary—within the context of Scholem's (and Benjamin's) Europe. At the tail-end of bitter disputes between the Haskalah movement (which emphasized assimilation to European culture) and the Orthodox reaction (which emphasized pure adherence to the laws and rituals of what it took to be traditional Judaism), Scholem's project of establishing an academically respectable study of Jewish mysticism was refreshing and exciting. Similarly, Martin Buber and Abraham Joshua Heschel contributed to this general project by illustrating mystical versions of Hassidic impulses within the contexts of their own theological careers. Today, however, when simplified translations of Kabalistic texts can readily be found at most commercial bookstores and embraced by popular entertainment personalities, it has become ever clearer that messianic and mystical forms of Judaism unfor-

tunately manifest extreme compatibility with conspicuous Capitalist consumption. This is ironic insofar as it suggest that a thinking which strives to meet unconditionality is ultimately tethered that which is conditional (thus illustrating Adorno's initial epigram). Today, a marginalized tradition of philosophical Judaism (one with genuinely radical potential) would have to cast a critical glance at both utopian longings and excessive consumption (either of images, words, or things) *even if such a glance amounts simply to the slowing down of a seemingly inevitable analogous consumptive compatability.* While providing a detailed alternative genealogy would far exceed the scope of this paper, I would suggest that the construal of a critical iconoclastic tradition beginning with Medieval concerns over the unrepresentability of God and the incalculability of Messianic return (e.g., Maimonides, Ibn Ezra, Gersonides, and Leone Ebreo[45]) and venturing into the modern critiques of (both democratic and authoritarian) theodicy (i.e., Spinoza, Mendelssohn, and Freud) would provide interesting resources for such a critical glance. This construal would also go a longer way than Agamben has towards actualizing a Benjaminian history of marginalized Jewish discourse. Nevertheless, I believe that, in the end, Agamben has provided a service by illustrating one model of what such a history might look like (regardless of whether or not one agrees with his particular version of it).[46]

[45] In order to gather together these diverse thinkers under the category of ''iconoclasm' one would have to think together several issues: the critique of divine attribution, the principle of 'accommodation' with respect to Scripture (i.e., 'the Torah speaks the language of man'), the equivocality of Scriptural language, the discussions concerning the 'unity' of God, and the inherent limitations of human reason. The following titles provide *only the most initial suggestions* concerning this constellation: Herbert Davidson, *Moses Maimonides: The Man And His* Works (Oxford: Oxford University Press, 2005), Idit Dobbs-Weinstein, "Gersonides' Radically Modern Understanding of the Agent Intellect," *Meeting of the Minds: The Relations Between Medieval and Classical Modern European Philosophy,* ed. Stephen Brown (Louvain-la-Neuve: Brepols, 1998), 191-213, Idit Dobbs-Weinstein, *Maimonides and St. Thomas on the Limits of Reason* (Albany: SUNY Press, 1995), Amos Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century* (Princeton: Princeton University Press, 1986), Moshe Halbertal and Avishai Margalit, *Idolatry,* trans., Naomi Goldblum (Cambridge: Harvard University Press, 1992), and Colette Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

[46] For a recent treatment of Agamben's relation to Jewish thought of which I am sympathetic, see Jeffrey S. Librett, "From the Sacrifice of the Letter to the Voice of Testimony: Giorgio Agamben's Fulfillment of Metaphysics", *Diacritics,* Volume 37, Numbers 2-3, Summer-Fall 2007, 11-33.

Philotheos **10** (2010) 324-336

Frano Prcela
Institut M.-D. Chenu, Berlin

Spis Jurja Križanića „Della Missione in Moscovia" (1641)

Prikaz djela i njegove dijaloške i teološke implikacije za aktualni ekumenski dijalog Katoličke crkve s Pravoslavnim crkvama

U počecima, doduše, većim dijelom izazvano razlozima političke naravi, permanentno otuđivanje između kršćanskog Istoka i Zapada, „estrangement" (kako je to prikladno znao konstatirati jedan od vodećih promicatelja ekumenskog dijaloga s katoličke strane u 20. stoljeću, francuski dominikanac Yves M. Congar[1]), dovelo je 1054. godine do etabliranja i konačnog konstatiranja same činjenice raskola. Za nadilaženje tog međucrkvenog jaza, obično nazivanog *velika shizma* ili *istočni raskol*, bilo je kroz povijest više pokušaja različitog intenziteta, s različitih strana i razmimoilazećeg konačnog okvira i ciljeva u vidu uspostavljanja ponovnog jedinstva odjeljenih Crkava. Nerijetko se, gledano iz današnje perspektive, stječe dojam kako se pri tom ponajviše uzajamno uvjeravalo tko se s kim treba sjediniti odnosno tko se kome vraća u krilo *jedne* Crkve.

Tek početkom prošloga stoljeća svekolikim ekumenskim inicijativama, koje su većim dijelom nastale kao reakcije na porazna ratno-politička iskustva razjedinjenosti i raskoraka u svijetu, i prvenstveno začete u Crkvama nastalim u reformaciji, došlo je tijekom ekumenskih procesa i do zbližavanja između kršćanskoga Istoka i Zapada.[2] No, tek 1980. mogao je i službeno započeti bilateralni ekumenski dijalog između Pravoslavnih crkava i Katoličke crkve.[3]

Neposredno nakon ekumenskih razgovora na vrhu trebao je uslijediti bilateralni dijalog i na regionalnim razinama, pa tako i onaj među Crkvama u bivšoj Jugoslaviji; između Srpske pravoslavne crkve i Katoličke crkve. Ali već u samoj pripravnoj fazi ustroja komisija teoloških stručnjaka obiju strana, sredinom 80-ih godina, došlo je do teškoća koje su izazvale dugogodišnje „personalizirajuće" polemike i svele ekumenski

---

[1] Ovdje posebno upućujemo na knjigu *Neuf cents ans après, Notes sur le „Shisme orientale"* koja je izišla i u hrvatskom prijevodu: M. J. Yves CONGAR, *Istočni raskol. Bilješke*, (prijevod Juraj Paša), Zagreb, [2]1986.

[2] Prikaz događanja u novije vrijeme, od 1958. godine, u: *Tomos Agapis. Dokumentation zum Dialog der Liebe zwischen dem Hl. Stuhl und dem Ökumenischen Patriarchat 1958-1976*. Hrsg. von Pro Oriente, Wien, Innsbruck-Wien-München, 1978. O koracima zbližavanja za vrijeme i neposredno poslije II. vatikanskog koncila, s opširnim pozadinskim informacijama, u: Franz HUMMER (Hg.), *Orthodoxie und Zweites Vatikanum, Dokumente und Stimmen aus der Ökumene*, Wien, 1966.

[3] Ratko PERIĆ, *Ekumenske nade i tjeskobe*, (Biblioteka Crkve na Kamenu, knjiga 31.) Mostar 1993., vidi posebno dokumente str. 269-332. O ostalim dokumentima i uopće o uspjesima i tegobama pravoslavno-katoličkih odnosa od 1965. godine vidi npr. u: Thomas BREMER, *Schwesternkirchen – im Dialog? Erfolge und Rückschritte in den orthodox-katholischen Beziehungen seit 1965*, u: Johannes OELDEMANN (Hg.), *Die Wiederentdeckung der Communio. Der orthodox-katholische Dialog 40 Jahre nach der Tilgung der Bannsprüche von 1054 aus dem Gedächtnis der Kirche*, Würzburg, 2006, str. 55-80.

dijalog (ne samo taj na najvišoj razini) na šutnju. Isti je *progovorio* tek onda nakon što su ratni poklici, glasovi boli i patnje posve prevladali južnoslavenskim prostorima a od ekumenskog dijaloga ostala samo želja, više promatrača sa strane nego li interna opcija pogođenih.

Jedan od pionira na polju zbližavanja kršćanskoga Zapada s kršćanskim Istokom nesumnjivo je hrvatski polihistor, dominikanac *Juraj Križanić (1617/8-1683)*[4]. Naime, već kao 23-godišnji pitomac Grčkog zavoda sv. Atanazija u Rimu[5], Križanić podastire tajniku Zbora za širenje vjere (*Congregatio de propaganda fide*) Francescu Ingoliju (1622/1649)[6] spis „Della Missione in Moscovia"[7]. U toj opsežnoj predstavci, obično nazivana „memorandum" ili „nota", student grčkoga jezika i teoloških kontroverzija između pravoslavlja i Katoličke crkve vrlo angažirano iznosi osobne predodžbe odnosno *modus operandi* o od strane Rima planiranoj nekoj narednoj (svojoj) misiji u vidu crkvenog jedinstva s pravoslavnom Moskvom. Ta mladenačka „intentio moscovitica" (moskovska namisao) kojoj je Križanić uglavnini ostao vjeran do kraja svoga burnog života, prožimala je sve njegove kasnije brojne incijative približavanja i jedinstva s ruskim pravoslavljem.

U ovoj ćemo studiji ponajprije opširno predstaviti navedeni „memorandum" a potom pokušati iz njega izvući impulse – kako dijaloške tako i teološke – za trenutni ekumenski dijalog[8] između Katoličke crkve s Pravoslavnim crkvama. Poticaji iz Križanićeva viđenja odijeljenosti među Crkvama i konačno njegov prijedlog pristupanju zbližavanju i sjedinjenju Crkava i danas su prikladni i aktualni.[9]

---

[4] Opširna bibliografija od 1772 do 1972, skupa s popisom sačuvanih i izgubljenih Križanićevih djela: A. L., GOL'DBERG/I., GOLUB, *Bibliography*, u: Thomas EEKMAN / Ante KADIĆ (ed.), *Juraj Križanić (1618-1683). Russophile and Ecumenic Visionary*. A Symposium, The Hague-Paris, 1976 (=Slavistic Printings and Reprintings, 292), 329-352. Izbor iz bibliografije koji obuhvaća i 1973 godinu objavljen je u: Radovan PAVIĆ (priredio), *Život i djelo Jurja Križanića* (Biblioteka Politička misao 7), Zagreb, 1974, 259-277. Zatim bibliografija koja obuhvaća vremensko razdoblje od 1974 bis 1979 godine, u: Historijski zbornik, 31/32 (1978/79), 325-329. Za dobar uvid u život i rad vidi opširnu monografiju: Vatroslav JAGIĆ, *Život i rad Jurja Križanića. O tristogodišnjici njegova rođenja* (Djela JAZU, sv. 28), Zagreb, 1917. Kompaktne prikaze objavio je u više navrata Ivan Golub, upućujemo samo na slijedeću: *Križanić* (Niz Iskoni, 3), Zagreb, 1987; *The Slavic Vision of Juraj Križanić*, Zagreb-Dubrovnik 1993.

[5] Grčki zavod je bio isključivo predviđen za Grke (s iznimkom da su mogla biti primljena i četiri kandidata Rusa), on kao katolički bogoslov trebao ja posebnu dozvolu. Križanić je svoju molbu obrazložio kako se u Grčkom zavodu namjerava spremati za misiju u Moskvi učeći grčki jezik i kontroverznu teološku literaturu, i bio je primljen Usp. Vatroslav JAGIĆ, *Zur Bibliographie Križanić's*, u: *Archiv für Slavische Philologie* 6 (1882) 119-120; E. F., ŠMURLO, *Rossija i Italija*. Tom tretij, vypusk 1, Sanktpetersburg, 1911., 73.

[6] Josef METZLER, *Die Sacra Congregatio de Propaganda Fide zur Zeit Juraj Križanić's. Gründung, Zielsetzung und Tätigkeit*, u: Radovi o životu i djelu Jurja Križanića, sv. 4., JAZU, Zagreb, 1986, 115-130. O Ingoliju vidi: ISTI., *Francesco Ingoli, der erste Sekretär der Kongregation (1578-1649)*, u: Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum, sv. I./1., str. 197-243.

[7] Spis je objavio P. Pierling (s nekolicinom prijepisnih pogreški) u dodatku djelu; S. A. BELOKUROV, *Jurij Križanič v Rossii*, Moskva, 1902, Priloženija, 87-106, skupa s ruskim prijevodom (107-126). Mi ćemo se služiti na osnovu originala (u arhivu: Congregatio de Propaganda fide. Polonia, Russia, Moravia vol. 338, fol. 533-542 v.) preuređenim izdanjem; Ante KADIĆ, *Križanić's Memorandum*, u: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 12 (1964) 331-349, str. 336-349.

[8] Zasigurno Križanić nije primjenjivao pojam ekumenizma, koji je novijega datuma. Koristimo ovaj pojam radi prikladnijeg aktualiziranja kako metode tako i samog sadržaja Križanićeve bilješke u svezi sjedinjenja Crkava.

[9] Opširnija i novija studija o Križanićevu „memorandumu" John M. LETICHE / Basil DMYTRYSHYN, *Križanić's Memorandum on the Mission to Moscow, 1641*, u: *Slavonic and East European Review* /London/, 68 (1990) 41-68. Zatim interpretacija Križanićeva „memoranduma", kao što već sam naslov kaže,

1. „Della Missione in Moscovia"

Nakon uobičajenog oslovljavanja i paušalnog ponavljanja svekolikog dosadašnjeg zauzimanja Rima prema narodima pod vlašću moskovskog cara („del Duca di Moscovia") s ciljem „kako bi se ti narodi od zabluda Grka, u koje su ti jednostavni ljudi upali, priveli k spozanji istine"[10], Križanić iznosi plan svoje predstavke: „U prvome ću dijelu obraditi osobine Moskovljana. Drugi dio predstavlja promatranja koja je učinio o. Antonio Possevino o misiji među njima. U trećem dijelu razložit ću, što ja mislim o toj stvari."[11]

Ovaj Križanićev literarni prvijenac zasniva se uglavnom na izvješćima i zapažanjima preuzetim od drugih autora (Antonio Possevino, Sigmund von Herberstein i Giovio),[12] na koja onda on iznosi svoje primjedbe i nadograđivanja. Tako, opravdavajući se kako nije mogao kraće sročiti svoja zapažanja iz razloga jer je „cijeli pothvat vrlo zamršen" nedvojbeno daje do znanja naslovniku[13] kako je osobno vrlo zainteresiran sam poduzeti takav pothvat čije posebnosti pobliže prikazuje u slijedeća tri poglavlja.

1.1. „Parte prima"

U prvih šest točaka tj. u *prvom dijelu* osvrćući se na osobine Moskovljana Križanić obrađuje slijedeće teme:

U *prvoj* točki „Della pertinacia de' Moscoviti nello schisma" zapravo je više riječ o začetnicima raskola tj. Grcima, kako Križanić veli, nego li o samim udionicima raskola, Moskovljanima odnosno njihovoj „raskolničkoj tvrdoglavosti". Prema Križaniću glavni razlog raskola između istočne i zapadne Crkve jest: „Natura Schismatis caput ministeriale renuit."[14] A same korijene tvrdoglavosti Moskovljana u nijekanju pape, Križanić vidi u slijedeća tri razloga: 1) tijesne (trgovačke i nadasve crkveno-političke) veze s Grcima; 2) dolazak engleskih i nizozemskih trgovaca „koji hule protiv pape" u Moskvu, te 3) 'cenzura' izražavanja u Moskoviji (Rusiji) – nije moguće iznositi drugo mišljenje u vjerskim pitanjima odnosno iste uopće staviti u pitanje.[15]

U *drugoj* točki „Della somma autorita del Gran Duca, sopra i vassalli", pozivajući se na spomenuta izvješća o „moskovskim stvarima", Križanić oslikava neograničenu vlast ruskoga cara, i općenito njegovu vladarsku samovolju prema svojim podanicima u svim segmentima života.

U *trećem* i *četvrtom* poglavlju („Dell' ingegno, costumi, et esercitii de' Moschi" i „Della religione") Križanić se ponajprije osvrće – ne kako bi se to iz naslovâ dalo naslutiti, na duh, običaje i način života Moskovljana, nego primarno na njihovo ponašanje,

---

s naglaskom na kulturološki aspekt: Ivan GOLUB, *Juraj Križanić prorok mesijanizma kulture. Križanićevo očitovanje O misiji u Moskoviji – Della Missione in Moscovia*, u: *Bogoslovska smotra* 66 (1996) 57-87.

[10] KADIĆ, *Križanić's Memorandum*, nav. dj., str. 336.

[11] „Mettendo nella Prima Parte, qualche consideratione della natura de' Moschi. Nella 2-a, le osservationi che fece P. Ant. Possevino sopra la missione a loro. E nella 3-a, quello che di cio ne trassi io. Rimettendo inutile; o per correggersi, se havra qualche probabilita. A fine che io resti da Lei aiutato per conseguire quello, che a cio parera essere di bisogno." Nav. mj.

[12] Na poslaničko izvješće isusovca Antonia Possevina (1533-1611) upućeno papi Grguru XIII. (u drugom dijelu): Antonii POSSEVINI, *Moscovia*, Coloniae Agrippinae 1587. Zatim: Sigmund VON HERBERSTAIN, *Rerum Moscovitiarum Commentarii*, Basileae 1551. i Paulus IOVIUS, *Libellus de Legatione Basilii Magni Principis Moscoviae*, Romae 1525.

[13] Spis nije upućen službeno na Congregatio de propaganda fide nego više u privatnoj formi njenom tajniku Francescu Ingoliju. Usp. GOLUB, *Juraj Križanić, prorok mesijanizma kulture*, nav. dj., bilj. 47.

[14] KADIĆ, *Križanić's Memorandum*, nav. dj., 336.

[15] U svezi s trećim razlogom Križanić piše doslovce: „[...] che non si puo proferir in dubio o questione, nissun punto della fede o altra questione." Nav. dj., str. 337.

držeći ga lukavim i svadljivim (prema njegovu mišljenju, ono svoje korijene opet povlači od Grka), da bi više puta istaknuo njihovu pobožnost i jednostavnost vjere. Pozivajući se na Possevina smatra kako to ulijeva nadu „da bi oni mogli postati gorljivi sljedbenici katoličke pobožnosti i vjere".[16]

U *petom* poglavlju „Delle diligenza che usa il Gran Duca con li Greci e con altri homini di sette differenti dalla sua" Križanić se zapravo ponovno vraća na opisivanje tzv. zapažene brižnosti Velikoga kneza[17] u ophođenju (posebice) s Grcima kao i drugim strancima. Protivno naslovu Križanić ne referira o carevoj brižnosti prema strancima nego što više nabraja pojedine slučajeve stranaca – uglavnom Grka (kao što su monah Maksimilijan iz Carigrada, trgovac Marko iz Kaffe ili Juraj Rizničar) – koji su (većinom) na poziv samoga cara bili angažirani nekim poslom u Moskvi ali zbog svojih prijedloga ili stavova neprihvatljivim za društvene prilike u Moskvi ili za cara (koji „samo za sebe pridržava apsolutnu i vrhovnu vlast") bili udaljeni sa svojih funkcija odnosno 'potpuno nestali'. „Odbijajući od sebe svako preispitivanje, bilo od strane Grka (kojima bi morali dati za pravo), bilo od drugih, koji nemaju pravo" – tvrdi Križanić, slično se događa i s katoličkim redovnicima kada dođu u zemlju Velikoga kneza; prognaju ih na Bijelo Jezero.[18]

U *zaključnom* poglavlju prvog dijela („6. Donde proceda la ostinatione de' Moscoviti") autor se ponovno vraća uzrocima tvrdokornosti Moskovljana, pokušava dijagnosticirati tzv. „moskovsku shizmu" i iznosi prve prijedloge za primjeren lijek („la competente medicina"). Križanić konstatira dvije pretpostavke za njezino razumijevanje. On razgraničava Moskovsku crkvu od grčkog pravoslavlja i crkava nastalih u reformaciji: „Njihov raskol ne proizlazi iz onog korijena iz kojeg je nastala grčka shizma, tj. da ne proizlazi iz oholosti koja želi konkurirati rimskoj veličini niti iz težnje za razuzdanom slobodom iz koje proizlaze neke suvremene hereze."[19]

Moskovsko dakle zaziranje od Latina nema počelo u ponosu ili slobodi, nego njihova tvrdoglavost – tvrdi Kižanić – proizlazi iz druga dva razloga: moralnog („causa morale"[20]) i naravnog („causa naturale"[21]). I jedan i drugi razlog pak, zaključuje Križanić, imaju svoje počelo u neznanju.[22]

---

[16] Nav. mj., str. 339.

[17] Za ondašnjeg ruskog vladara, cara, Križanić koristi različite nazive: Duca di Moscovia, Imperio Priceps, magnus Princeps, Gran Duca, i dr.

[18] Križanić naglašava i pokušaje pozitvnog recipiranja suradnje s Katoličkom crkvom od strane Moskve, i to s nekim redovnicima, aludirajući na svoj eventualni misionarski rad u Moskvi, konstatira: „Ma pure tutte queste ragioni della religione, e dello stato, non furono bastani a far condannare una persona, la quale colingegno hebbe da dovero occupata la gratia del Principe." Nav. mj., str. 340. Pregled susreta Zapada i Moskve, vidi: Eduard WINTER, Rom und Moskau. Ein halbes Jahrtausend Weltgeschichte in ökumenischer Sicht, Wien, 1972.; A. BRÜCKNER, *Culturhistorische Studien. Die Ausländer in Russland im 17. Jahrhundert*, Riga, 1878.; Friedrich V. ADELUNG, *Kritisch-literärische Übersicht der Reisenden in Rußland bis 1700, deren Berichte bekannt sind*, St. Petersburg, 1846.

[19] „[...] che il loro Schisma non provenga da quella radice, dalla quale nacque quello de' Greci: cioe che non proceda dalla Superbia emulatrice della maesta Romana: ne meno dall'appetito d'una dissoluta Liberta, donde hebbero origine alcune moderne heresie." KADIĆ, *Križanić's Memorandum*, nav. dj., str. 340-341. O pojmovima hereze i pravoslavlja u Rusiji (između ostalog i Križanićeva vremena) vidi: Edgar HÖSCH, *Orthodoxie und Häresie im alten Rußland* (Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa 7), Wiesbaden, 1975.; ISTI., *Orthodoxie und Rechtgläubigkeit im Moskauer Rußland*, 50-68, u: U. HALBACH, H. HECKER und A. KAPPELER, (Hrsg.), *Geschichte Altrußlands in der Begriffswelt ihrer Quellen* (svečani zbornik, Günther Stökl) (Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa, Bd. 26), Stuttgart, 1986.

[20] Moralni razlog se sastoji „[...] u tlačenje siromašnih, koje se drži u neznanju (kako Possevino ispravno sluti) da ne bi razumijeli slobode". KADIĆ, *Križanić's Memorandum*, nav. dj., str. 341.

1.2. „Parte prima“„Parte Seconda“

U prve tri točke *drugoga dijela* (7. „Del rimedio dello Schisma de' Moschi, et primo delle conditioni del Missionario“, 8. „Piu delle Conditioni del Missionario“ i 9. „Delle altre conditioni del Missionario“) Križanić, oslanjajući se prvenstveno na Possevinovo izvješće, iz svoje perspektive konkretizira moskovsku misiju, osvrće se uglavnom na preduvjete koje budući misionar predviđen za Moskvu treba ispuniti. Pri tom ističe nužnost izričitog (službenog) poslanja od strane Svete Stolice, te prikladnost i osposobljenost dotičnog poslanika (kako bi ozbiljno ispunio zadanu mu zadaću „ad Dei honorem“).

Aludirajući na samoga sebe – posebice u osmoj i devetoj točki – napominje kako za taj pothvat ne treba osoba izvanrednih kreposti ili mučenik nego je dosta i jednostavna osoba, samo nek nije smutljiva i prije svega dobro informirana što se tiče grčkoga jezika i 'istočne' teologije („lettere e cose Greche“).[23] Isto tako Križanić opravdava prednost slanja pripadnika nekog slavenskog naroda – zbog lakoće učenja ruskog jezika. Smatra da čitavo poslanstvo ne treba imati više od pet članova, jednostavno odjevenih, s pratiteljima u poodmakloj dobi i iskusni, opskrbljeni potrebnim punomoćima, liturgijskim priborom i knjigama za vlastitu uporabu, što sve – prema njegovoj procjeni – iziskuje vrlo male izdatke.[24] A „gledom na mene, dosta toga je suvišno“[25] – zaključuje Križanić. Znakovita je činjenica da on upravo u poglavlju „Piu delle Conditioni del Missionario“ (Nešto o uvjetima misionara) u kontekstu uvjeravanja nadležnih u *Congregatio de Propaganda fide* da između ostalog privole za tu misiju izabrati njega, iznosi i – današnjim riječnikom rečeno – svoj *ekumenski credo*, nesvjesno(?) ga stavljajući u poglavlje u kojem je upravo riječ o „conditioni del Missionario“ koji namjerava djelovati u Rusiji:

> „Ja ne držim Moskovljane niti krivovjercima niti raskolnicima (jer njihov raskol ne proizlazi iz oholosti, pravog korijena raskola, nego proizlazi iz neznanja), već ih držim za kršćane koji su jednostavno zavedeni u zabludu. I tako mislim da ići među njih, razgovarati s njima ne znači ići propovjedati im vjeru (pothvat koji se ja nikad ne bih usudio poduzeti), već znači ići poticati ih na vrline, na znanost, slobodna umijeća.“[26]

U *zadnjem i najopsežnijem poglavlju* ovog dijela (točka 10. „Delle difficolta che occorreranno“) zapravo je riječ o neizravnom dijalogu između Križanića i Possevina. Križanić, naime, pričajući o poteškoćama i dvoumljenjima kojima može biti izložen neki misionar u Moskvi odnosno Rusiji, preuzima navode iz Possevinove knjige „Moscovia“[27] – ne baš sklona zapažanja o Rusima, o njihovoj religioznosti i Crkvi – na koje

---

[21] Osnova naravnog razloga je „njihovo veliko nepovjerenje i njihov strah od stranaca da ih se – u toliko važnoj stvari kao što je vjera – ne bi prevarilo“. Nav. mj.

[22] Nav. mj.

[23] Nav. dj., str. 342-3.

[24] Nav. dj., str. 343.

[25] Nav. mj.

[26] Zbog važnosti Križanićeve tvrdnje donosimo tekst i u originalu: „Et io tengo li Moschi non per Heretici o per Schismatici (poiche il loro Schisma non proceda dalla superbia, vera radice dello Schisma, ma dalla ignoranza) ma li tengo per Christiani semplicemente ingannati. E cosi penso che l'andar a conversare con loro, non sia andar a predicare la fede (il qual negotio io non havria mai pensato di presumere) ma solamente ad esortarli alle virtu, alle scienze, et arti liberali: le quali introdotte, sarebbe poi piu facil cosa il mostrar loro la falsita e l'inganno; che sara opra di altri pieni di virtu e spirito.“ Nav. dj., str. 342.

[27] Ante KADIĆ, *Križanić and Possevino – Missionaries to Muscovy*, u: Thomas EEKMAN/Ante KADIĆ, *Juraj Križanić*, nav. mj., str. 73-89.; St. POLČIN, *La Mission Religieuse du Père A. Possevin en Moscovie*, u: Orientalia Christiana Analecta, sv. 150, Roma, 1957; Hans WOLTER, *Antonio Possevino (1533-1611). Theologie und Politik im Spannungsfeld zwischen Rom und Moskau*, u: *Scholastik* 31 (1956) 321-350.

onda odgovara ne pozivajući se toliko na druge autoritete nego izlažući osobna razmišljanja u pet točaka:

1. Stavljajući se na određeni način u stanje pogođenog, iz tog polazišta tvrdi primjerice kako ne namjerava raspravljati s Rusima ili im spominjati raskol „nego ih samo poticati na vrline i zaziranje od poroka".[28]

2. Navodeći Possevina slaže se s njegovom opomenom onima koji bi se usudili optuživati Ruse zbog njihovih drukčijih liturgijskih obreda, te iz poštovanja prema *ruskoj rezerviranosti* (ne samo iz prethodno navedenog razloga) mjesto svoga djelovanja odnosno propovjedanja Križanić ne vidi u crkvi nego na carskom dvoru.[29]

3. Na tvrdnju kako Rusi imaju priliku slušati samo negativne stvari o katolicima, Katoličkoj crkvi i papi (od strane „trgovaca heretika" – kako piše Possevino) Križanić smatra da se tome ipak može stati na kraj pisanjem povijesnih radova (kao što je npr. „un trattato della Historia Christiana"[30]), a on je, nudi se, spreman i to poduzeti.

4. Zatim, odlučno se suprostavlja Possevinovom nijekanju postojanja neraspadnutih čudotvornih relikvija ruskih Božjih ugodnika (Gleba, Borisa, monaha Sergeja i dr.), kao i njegovu omalovažavanju svetačke prisutnosti u pučkoj pobožnosti ruskoga naroda, argumentirajući kako iste svece slave i „Uniti Ruteni" te kako su im posvetili brojne crkve.[31]

5. A na Possevinovu tvrdnju kako će Moskovljani vrlo teško napustiti svoju liturgiju odnosno zamijeniti je latinskom, Križanić odgovara kako ga to uopće ne zabrinjava „jer je Sveta Crkva već dopustila ove razlike obreda i jezika."[32] Kod eventualnog privremenog popuštanja u toj stvari Possevino se zalaže da se provjeri ispravnost prijevoda njihovih liturgijskih čitanja. Križanić se pak s njim slaže i opet se nada da će sâm moći (nakon dvogodišnje priprave učenja posebice „slavenskog" tj. ruskog jezika) poduzeti spomenute korekture. Ako treba, pripravan je to učiniti i iznova naglašava kako im želi pokazati „grčku prevaru".[33] Istodobno Križanić protivno Possevinovu stavu također ne sumnja u njihovu daljnju suradnju, kad piše: „Mislim da Moskovljani ne bi bili tako tvrdi da surađuju na ispravljanju svoga pisma kad bi im se ukazalo na očevidne pogreške koje se u njemu nalaze."[34]

Križanić dovršava ovo poglavlje Possevinovim navodom o uspješnom širenju latinske liturgije, dajući svom sugovorniku do znanja nepotrebnost a posebice štetnost

---

[28] „Essendo che io non pretendo trattare molto con questi piu semplici. Ma pure se mi occorrera la congiuntura di farlo, io non ho pensiero di far veruna mentione dello Schisma, ma solamente di esortarli alle virtu e mettergli in odio vitii." KADIĆ, *Križanić's Memorandum*, nav. dj., str. 343-344.

[29] „Gravissime plecteretur qui de ritibus Rutenis quidquam obloqui auderet [...] non havendo io intentione di predicar nella Chiesa, ma solamnte di starmene alla corte." Nav. dj., str. 344.

[30] Nav. mj.

[31] „Et ancor'i Uniti Ruteni fanno officii a questi santi, e gli hanno dedicato non poche chiese" i vrlo smjelo se suprostavlja ondašnjem autoritetu (Possevino): „Laonda non occorre scrupolizare in questo, col P. Possevino." Nav. mj.

[32] Na Possevinovu primjedbu: „Difficillime Rutenicum sacrum Moschi desererent, aut cum Latino permutarent, vel ipsi adeo Graecos nos uti permitterent. Quod quidem si ad tempus eis concederetur, iam sedulo esset examinandum, num quae ex Divino Vetere codice atque ex Evangeliis recitantur, recte sint versa [...]" Križanić odgovara: „Sopra di questo ancora io ho poco pensiero, se si debbano i Moschi rimuovere o dal rito Greco al Romano, o dal' uso della lingua Rutena a quello della Greca o Latina: poiche dalla S. Chiesa sono gia concedute queste diversita de' riti e delle lingue." Nav. mj.

[33] „Ma quello che e necessario alla salute de' Moschi, e solamente il mostrarli l' inganno di Greci; e rivedere quelle loro versioni, e correggerle se ne havranno bisogno." Nav. mj.

[34] Nav. dj., str. 345.

isticanja te činjenice za misionarski rad u Moskvi. Dijalog s Possevinom Križanić zaključuje slijedećom primjedbom sugovornika: „Postoji mogućnost da se razgovara s dvorjanima o pobožnosti te pisati i objavljivati knjige na njihovom jeziku“, da bi na to dodao: „Onda sam ja u skladu s time priredio plan mojega rada u toj zemlji, kao što slijedi.“[35]

1.3. „Parte prima“„Parte Seconda“„Parte terza“

„Sada dolazim posebno do onog načina na koji bi se, kako sam ja mislio, mogao ovaj posao primjeniti u praksi“[36] – konstatira Križanić odmah na početku *jedanaeste točke*: „Del ridurre la cosa in prattica“. Naime, uspješno provođenje misije u Moskvi Križanić misli ostvariti na slijedeći način i uz slijedeće uvjete:

1. Trebalo bi naći neki način doći na dvor Velikoga kneza.
2. Nastojati doći u priliku često razgovarati s njim i zadobiti njegovu naklonost.
3. Sačuvati naklonost, i zaslužiti još i priznanja i nagrade.
4. Biti oprezan u primanju nagrada kakve god bile.
5. Ne vrijeđati nikoga od biskupa, plemića ili drugih osoba.
6. Dobiti dopuštenje za tiskanje svojih djela. Ali prethodno ih dati na pregled biskupima kako u njima ne bi ostavio išta sumnjiva.
7. Konačno, uz Božju pomoć iznijeti svoju nakanu.[37]

Zatim u posljednjoj, *dvanaestoj točki* Križanić daje opsežne odgovore o mogućnosti provedbe navedenih sedam preduvjeta.

Odgovarajući na pitanje ostvarenja *prvoga uvjeta*, „o tome kako se može stići u Moskoviju“ Križanić vidi razne mogućnosti: „per la Rossia, per la Vallachia, e per Constantinopoli“, i to „col Ambasciatore del Duca o con li mercanti“. Istodobno naglašava da ni u kom slučaju ne namjerava stupiti na teritorij ruskoga vladara bez njegova prethodnog izričitog poziva.[38] No, da bi postao dostojan poziva odnosno kako bi ruski vladar uopće imao razloga pozvati ga k sebi, Križanić već sada, za svog boravka u Rimu, želi:

> „sastaviti djelo *De Historia Christiana* koje bi samo općenito dotaklo crkvenu povijest drugih naroda, ali zato ne bi izostavilo nijedne pojedinosti o prvim počecima, napredovanjima ili nedostacima i opadanjima kršćanske vjere kod svih naših naroda, kao što su Poljaci, Česi, Moskovljani, Bugari, Čerkezi, Hrvati, Bošnjaci i drugi. K tome još želim prevesti koje drugo duhovno djelo, lako i jednostavno, ali korisno i zanimljivo, kao što je npr. *Teatro del mondo* ili *Monarchia Ecclesiastica* od Zamorre itd. I uz ove, i nekoliko drugih zanimljivih knjiga.“[39]

S puno osjećaja za rusku stvarnost Križanić razvija svoju strategiju zbližavanja posebice s ruskim vladarem i prikazuje daljnje korake. Naime, nakon već spomenutog namjerava:

> „poslati knezu ‘povijesti’ [tj. *De Historia Christiana* F.P.], s pokojom drugom duhovnom knjigom [...] i zamoliti od njega milost da mogu i sam doći i izraziti mu osobno svoje štovanje, [...] jer gledajući sve osobe naših spomenutih naroda ne nađoh danas osobe jednake mu u veličanstvu (što nije lažno) i zato bi se samo njemu trebalo posvetiti djelo koje sadrži opisivanje vjere, rata i mira čitavog našeg naroda, jer je on jedini njegova najveća osoba i jer može najbolje braniti i uvećati njegovu čast. Iz tog razloga sam odlučio da neću služiti

[35] Nav. mj.
[36] Nav. mj.
[37] Radi se o doslovnom Križanićevom tekstu. Nav. mj.
[38] Nav. dj., str. 346.
[39] Nav. mj.

> nikome drugome doli najdostojnijemu od naših narodnih vladara, i da ću rado, ako mogu, štogod uložiti u njegovu službu bilo umom ili djelima. [...] Dodao bih zatim da bih mogao služiti jezicima latinskim, talijanskim, španjolskim, hrvatskim [Croata], njemačkim i grčkim, kao prevoditelj i kao poslanik; i ako bi mu se svidjelo, također i kao podučavatelj njegovih sinova u ovim jezicima, ili radije u kojem slobodnom umijeću na njihovu materinjem jeziku. I to bi bio ulazak u dvor."[40]

Dospjevši do ruskog dvora Križanić na slijedeći način zamišlja ostvariti i *drugi uvjet,* zbližavanja s vladarem („famigliarita del Prencipe"). Premda mu je rad oko jezika bio u početku studija primarna okupacija, ipak ovdje ponajprije smatra da je „znanje jezika više ures gramatičara i prevoditelja nego one osobe, koja želi postići određeni stupanj utjecaja na vladara i razgovarati s njim što češće i pouzdanije." Iz navedenog razloga Križanić drži kako:

> „o jezicima treba govoriti samo usput i trebalo bi prije svega postati iskusan u državnim sposobnostima, onima koje se tiču vjere, mira i rata; u kojima imajući već nešto malo osnove, nadam se uz pomoć knjiga postići određeni uspjeh. Ne bi također trebalo izostaviti ni niža slobodna umijeća i umjetnost; od njih sam već nešto preveo na hrvatski jezik da bi ih mogao poslije uz malu izmjenu staviti u moskovski; tako sam uradio poeziju, retoriku, aritmetiku i gramatiku s nekim duhovnim knjižicama, u skladu sa slabim snagama koje sam imao. Također sam se okušao u prevođenju pitanja savjesti [kazuistike F.P.] i filozofije, što mi nije bila velika poteškoća nakon već spomenute prakse koju sam imao u slavenskom jeziku [lingua Slava]. No, prije svih bila bi mi neophodna matematika, osim ostalih razloga samo da bih mogao s vremenom pokazati tim ljudima neophodnost ispravljanja kalendara i neznanje Grka koji tu potrebu ne razumiju. O medicini i pravu ne trebam se brinuti, jer prva ne doliči svećeničkom staležu, a druga jer je nekorisna za moju nakanu, to više, što izlaganje zakonodavstva makar i u prijevodu nikad nije bio običaj u ovoj zemlji i moglo bi izazvati nemire i konfuzije. Što se pak tiče drugih povijesti, lijepe književnosti i duhovnih dijela, koliko ih mognem prevesti toliko bi ih želio objaviti s dopuštenjem kneza i uz reviziju od biskupa, ne dotičući uopće kontroverzije u vjeri već samo druge korisne i ugodne teme. Međutim političke rasprave ne mislim uopće prevoditi i izdavati, ali ću nastojati nabaviti ih za vlastitu uporabu da bi se njima mogao koristiti pri davanju usmenih savjeta knezu. Na taj način održao bi i sačuvao njegovu blagonaklonost."[41]

No, Križanić svjestan kako zadobijanje i očuvanje vladareve naklonosti na gore spomenuti način nije opće prihvaćeni konzensus kako ga on to zamišlja, stoga postavlja prigovor: netko naime („come vogliono alcuni scrittori? o come vuole il Possevino"[42]) može postaviti u pitanje kneževu naklonost prema književnosti i općenito slobodnim umijećima. Križanić odgovarajući na spomenuto pitanje ne zalazi u pojedinosti nego načelno odgovara: eventualnu vladarevu suzdržanost ne želi nijekati ali drži kako je ljudskoj naravi svojstveno to da „svaki čovjek teži za znanjem i nitko ne može ljubiti neznanje". U prilog tome Križanić navodi primjere osoba (kao što su Maksim Grk i Juraj Rizničar) „koje je knez sam pozvao zbog njihovih znanja i koji su uživali njegovu naklonost". Zaključuje zatim: „Što se tiče toga da je knez neuk i, kako kažu, više voli izgledati jako učenim nego imati oko sebe načitane i iskusne ljude koji bi mu mogli pružiti dobre savjete, i udariti na Latine: meni se to ne čini tako."[43]

Stoga na pitanje: „Što je dakle razlog da tamo nema nikakve vrste književnosti?" Križanić odgovara odnosno iznova vidi problem u ruskim uzorima i učiteljima Grcima,

---

[40] Nav. mj.
[41] Nav. dj., str. 346-347.
[42] Nav. dj., str. 347.
[43] Nav. mj.

te zaključuje „'caeci sunt et caecorum duces'; quali sono i maestri, tali convien essere li discepoli, rudi e senza lettere" ('slijepi su vođe slijepih'; kakvi su učitelji takvi dolikuje da budu i učenici: surovi i neobrazovani) i zaključuje:

> „Neznanje Moskovljana, dakle, ne proizlazi iz toga što bi se mrzilo ili zabranjivalo književna djela nego iz neznanja njihovih učitelja, iz teškoće jezika i zbog sumnjičavosti prema onima koji bi ih mogli podučiti."[44]

Govoreći o *trećem uvjetu*, s puno osjećaja za strategiju odnosno ondašnju realnost komunikacije sa „uzvišenim vladarem" države, svjestan kako spomenuto nije dostatno za pridobivanje i što više očuvanje careve naklonosti, Križaniću se nadalje gotovo nužnim čini postići blagonaklonost i „hvaljenjem kneza", no, nipošto pod svaku cijenu nego „ako on to zavređuje". S tim u svezi drži kako: „neće nedostajati građe da se mogne hvaliti sadašnje i nekadašnje velike knezove u prozi i u stihu; [...] to jest stihovi na našem jeziku na načine i mjere latinske, što mi za pokušaj nije ispalo loše."[45] Također smatra prikladnim iznijeti hvale o pothvatima njihovih svetaca i vladara kazališnim predstavama, držeći se pri svemu srednjeg puta[46], kako ne bi sav trud na kraju imao kontraproduktivan rezultat.

Što se tiče *četvrtog* i *petog uvjeta* („Biti oprezan u primanju nagrada kakve god bile" i „Ne vrijeđati nikoga od biskupa, plemića ili drugih osoba") Križanić se primarno prepušta savjetima predstojnika Kongregacije; sam primjećuje kako ipak ne bi bilo loše prihvatiti jednu ili drugu nagradu (ili službu, doličnu svećeničkom staležu) kako se u protivnom nebi izazvala sumnja odbijanjem časti.[47] S druge pak strane – misli Križanić – iste bi službe ili časti mogle izazvati zavist među dvorjanima odnosno priječiti uspostavljanje prisnih odnosa („famigliarita") s knezom.

U uvodu o *šestom uvjetu* („Delli libri da stamparsi") Križanić ponajprije pripominje kako bi se zatim moglo tražiti da ruski vladar dopusti osnivanje neke zajednice („congregatione") u kojoj bi se mogle prirediti pobožnosti (molitva krunice i duhovni nagovori) odnosno pokretanje tiskanja sličnih („Li modi di confessarsi, e di far l esame della conscienza; il rosario; lo stellario; la corona del Signore; l' officio della Madonna, et ogni sorte di meditationi et esercitii spirituali."[48]), što bi trebalo – prema njegovom uvjerenju – naići na pozitivan odjek kod Rusa, jer oni to nemaju, a istodobno su izrazito pobožni. K tomu Križanić nadodaje kako svoje knjige želi tiskati „s dopuštenjem kneza i uz reviziju od biskupa."[49] Štoviše, on nadalje specifizira svoju zamisao u svezi s prevođenjem i tiskanjem knjiga:

> „[...] trebat će sad izdati jednu svjetovnog sadržaja, sad jednu duhovnog sadržaja, i tako uvijek naizmjence. Među duhovnim (osim onih nabožnih) izraditi i crkvenu povijest i traktat o oznakama Crkve i tome slične traktate, kao i traktate o slučajevima savjesti [kazuistika F.P.] i neka krupnija pitanja teologije. I nastaviti pisati povijest knezova toga vremena. I ako mu se srećom ti poslovi svide, nagovoriti ga da me pošalje u Mletke da kupim i preve-

[44] Nav. dj., str. 348.
[45] Nav. mj.
[46] „Per poter pero in tutte le dette cose tenere sempre il mezzo; o dal voler essere lodatore, non parer adulatore; o dal consigliero non diventare un arbitrista odiato da tutti." Nav. mj.
[47] Eventualne nagrade za svoj rad namjerava potrošiti za siromašne ili pak tiskanje knjiga. Nav. mj.
[48] Nav. dj., str. 349.
[49] Križanić navedeno argumentira: „Perche essendo i Moschi molto inclinati alla religione, queste si fatte cose nove et insolite, non gli potranno se non piacere" uvjetovano pak „se prima saranno approvate dalli Vescovi." Nav. mj.

dem druge knjige. Tom prilikom mogla bi mu Sveta Stolica poslati pisma i pobude za sjedinjenje."[50]

Modus operandi „misije u Moskvi" Križanić završava poglavljem „Dell' ultima impresa", predlažući:

„Na kraju, dakle, tolikog zaobilaženja i okolišanja koje bi se moglo protegnuti na četiri, pet ili više godina, koliko se već Bogu bude svidjelo, trebat će Gospodinovom milošću otkriti knezu pravu nakanu. Počevši mu zahvaljivati za iskazanu blagonaklonost, veličati njegove vrline i poticati ga na slavu i na veća djela. Nagovoriti ga, zatim, na rat protiv Turaka, zajedničkih neprijatelja kršćana, i pritom iznijeti da proročanstva ne pristaju ni na koga više nego na njega [...], koji treba pobijediti Otomane i da će to biti lakše njemu nego ikojem drugom vladaru, jer Grci će ga poduprijeti time što će se pobuniti protiv Turaka, budući da je on njihova obreda. A Bugari, Srbi, Bošnjaci, Vlasi i Moldavci rado će učiniti isto iz ljubavi prema vladaru svojega zajedničkog jezika i naroda. I s drugim razlozima pokušat ću ga privoliti na taj pothvat. I bude li se oduševio takvom slavom, dodat ću kasnije da njegovi vazali nedostaju za to bez pomoći zapadnih vladara, jer Moskovljani ne umiju izrađivati oružje i drugo što je potrebno za rat tako savršeno kao što je to običaj u katolika. I stoga, ako hoće da me pošalje k tim katoličkim vladarima, da će zacijelo od njih dobiti meštre, pomoć i savjet. No, zato se hoće prije vjersko sjedinjenje s njima. Stoga ću ga moliti da izvoli naložiti da se raspravlja i istražuje istina kako bi se postiglo sjedinjenje."[51]

2. Dijaloške i teološke implikacije za trenutni ekumenski dijalog

Kao što se moglo vidjeti Križanić u „memorandumu" dodiruje više tema: osim onih teološke naravi, u vidu sjedinjenja Crkava, isto tako razabire predodžbe u smislu ostvarenja – ne baš zanemarivih – popratnih(?) ciljeva; bilo onih (posebice) političke ili onih kulturološke naravi. S tim u svezi poznati križanićolog Golub naglašava kako Križanić u toj predstavci „očituje svoj mesijanizam kulture i sebe kao proroka tog mesijanizma".[52] Ta tvrdnja ima možda u glavnim crtama svoju osnovu, ali jednako tako teško opravdivu jačinu i bremenitost. No, mi se nećemo ovdje pobliže na to osvrtati, nego ćemo pod dva aspekta iznijeti neke impulse iz Križanićeva „memoranduma" za današnji ekumenski dijalog s pravoslavljem: s jedne strane *dijaloške* i s druge strane *teološke*.

2.1. Dijaloške implikacije

Razvidni su iz pobuda pisanja „memoranduma", Križanićeva prvog (sačuvanog) pisanog dijaloškog nastupa, autorova ***ozbiljnost*** i ***poštivanje***; nipošto uvjetovani samo „visokim" naslovnikom. Dapače, te karakteristike Križanićeve nakane potvrđuje sama činjenica da se (u ono vrijeme) uopće usudio samoinicijativno prikazati svoje takoreći studentsko viđenje mogućeg načina dijaloga s pripadnicima druge Crkve; i to manje više u privatnom aranžmanu,[53] upućujući svoje prijedloge upravo nadležnoj osobi koja je definirala i nadgledala okvire komunikacije s drugom Crkvom. Križanić slijedi princip uzimanja ozbiljno i poštivanja druge Crkve kao što želi za svoju Crkvu, skupa sa sobom samim, da budu od druge strane ozbiljno prihvaćeni i poštivani. Dakle, ozbiljnost predmeta (sjedinjenje crkava) i poštovanje (prema ruskom pravoslavlju) bile su primarne oznake autorove predodžbe o vođenju dijaloga.

---

[50] Nav. mj.
[51] Nav. mj.
[52] GOLUB, *Juraj Križanić prorok mesijanizma kulture*, nav. dj., str. 59.
[53] Usp. nav. dj., str. 70, bilješka 47.

Već u uvodniku pregledno predočeni plan predstavke kao i tokom čitavog spisa autorov način prikazivanja svoje „intentio moscovitica" potvrđuju također i Križanićevu ***otvorenost***. Otvorenost očevidna ponajprije iz sustavnosti i – gledom na okolnosti u kojima se nalazio – direktnosti izlaganja: bez nepotrebnih okolišanja ili ublažavanja; bilo pri sažimanju događenog i učinjenog u stvarima „misije u Moskvi" ili pak pri odlučnom i jasnom iznošenju svoga osobnoga mišljenja. Riječ je nadasve o otvorenom govoru kako prema postojećim autoritetima u svojoj Crkvi a tako i prema svojim budućim sugovornicima (Rusima).

Nadalje, zanimljivo je primjetiti u kojoj mjeri je Križanić ***samokritičan***; kako prema sebi samome tako i samokritika – u ekumenskom smislu riječi (vlastitih redova) – prema uvriježenim autoritetima u svojoj Crkvi. Zasigurno, u tom kontekstu možda se Križaniću može predbaciti forma i stilističke konotacije – glede prema sebi samome usmjerene samokritike – ali u svezi s njegovom kritikom vlastitih redova jest pak neosnovano. Također bi se dalje moglo misliti kako su Križanićeve pobude samokritičnosti nastale iz razloga prevelikog samouvjerenja ili samodopadnosti; no ni to ne bi bilo primjereno jer Križanić između ostalog naglašava kako se radi o „zajedničkom pothvatu". Dakle, niti vlastita karijera a niti kritika radi kritike obilježavaju Križanićeve objekcije jer one imaju i pomiriteljsko obilježje odnosno on neprestano nudi alternative: ne potpuno rušenje staroga nego njegova kritika jest nadograđivanje postignutoga, i nisu joj ishodište osobni interesi i prednosti za svoju stranu.

Što više, spomenuta Križanićeva (dvostruka) samokritičnost ide tako daleko da nadilazi svoj tzv. „kanonski teritorij" i – već prema potrebi – ***zauzima se i brani svoga ekumenskog partnera***. U ovom spisu to je učinio više puta i to ne iz namjere ogovaranja[54] kako bi isposlovao prednosti za svoju stranu, ostavio dobar dojam pred nekim trećim ili braneći drugoga iz zavjere odnosno misleći pri tom na osobne koristi, nego Križanić imajući na umu istinski dijalog brani drugoga prije svega u vlastitim redovima, među svojima.[55]

Konačno Križanićeva nesebičnost prijelazi daljnji rubikon zauzimajući se za drugoga ne samo pomažući u nevolji nego i tzv. pozitivnim, *aktivnim potpomaganjem*. Ne samo ispravljati partnerovu neprimjerenu sliku kod drugih nego štoviše ***poraditi na pospješivanju rasta drugoga***, jest njegova želja. Spreman je staviti se u službu drugoj strani; ne samo caru – što prvotno i namjerava, kako bi dobio i sačuvao njegovu naklonost i time si olakšao djelovanje u Rusiji, nego svojim radom ima u vidu pomoći dobrobiti čitave zajednice tzv. druge strane.

2.2. Teološke implikacije

Iznoseći svoje dijaloške predodžbe (*metodološka načela*) o uspostavljanju kontakta s ekumenskim partnerom (pravoslavljem), Križanić je istodobno govorio i o sebi, otkrio sebe kao sugovornika. No, pokušajmo sada pobliže pogledati i sažeti tematsku osnovi-

[54] Ovdje pak treba primjetiti kako Križanić ne ostaje dosljedan, posebice kad je pitanje uloge Grka u „moskovskoj shizmi". Naime, to je načelan problem u Križanićevu odnosu prema Grcima, ne samo u ovom spisu. Vidi Zacharias N. TSIRPANLIS, *Juraj Križanić et les Grecs*, u: Radovi o životu i djelu Jurja Križanića, sv. 4., JAZU, Zagreb, 1986, 189-205.

[55] Kasnije se više puta Križanić znao zauzeti za pomirenje među ruskim pravoslavcima. Usp. npr. Frano PRCELA, *Auf der Suche nach der verlorenen Wahrheit und Einheit. Juraj Križanić, der Patriarch Nikon und die Mönche von Solovki*, u: Thomas EGGENSPERGER/Ulrich ENGEL (Hg.), *Wahrheit. Recherchen zwischen Hochscholastik und Postmoderne*, Mainz, 1995, str. 217-233.

cu (*teološke smjernice*) njegova govora o (dijaloškom) susretu s pravoslavljem u „misiji u Moskvi".

Kao prvo želeći za obje strane stvoriti prihvatljivu polaznu poziciju Križanić iznosi načelnu tvrdnju, svoj ***ekumenski credo***: „Ja ne smatram Moskovljane ni krivovjercima ni raskolnicima (jer njihov raskol ne dolazi od oholosti, koja je pravi korijen raskola, nego od neznanja); otuda ih gledam kao kršćane koji su sasvim jednostavno dospjeli na stranputicu."[56] Dakle, za njega ruski pravoslavci nisu shizmatici ni heretici nego kršćani, a Ruska pravoslavna crkva je Crkva. Da postoji raskol razlog leži u zabludi u kojoj se nalazi (sestrinska) Crkva – mišljenja je Križanić – oko koje poraditi jest stvar dugoročnog i strpljivog dijaloga. S tim je stvorena teološka platforma za svaki daljnji ekumenski dijalog s pravoslavljem – davno prije II. vatikanskog koncila. Što više, Križanić na drugom mjestu izjavljuje još: primjerice kako namjerava za svog misionarskog rada u Rusiji stupiti u kontakt s mjesnim biskupima kako bi prethodno zatražio suglasnost za svoj rad; tako npr. želi tiskati knjige ali tek „s dopuštenjem kneza i uz reviziju od biskupa",[57] dakle ne prozelitizam nego teološko-prosvjetiteljski rad uz ***pristanak crkvene hijerarhije Pravoslavne crkve***.

Zatim je potrebno istaknuti kako Križanić ne piše iz osobnog iskustva vođenja teološkog dijaloga s pravoslavljem, nego primarno recipira izvješća drugih autora, koji su imali priliku biti u Moskvi i razgovarati, odnosno pregovarati (Possevino) s Rusima o sjedinjenju crkava. Stoga je utoliko iznenađujuća njegova načelna postavka, kada naglašava da u Moskvi uopće *ne želi spominjati raskola*.[58] Nipošto to ne znači da time niječe činjenicu postojanja raskola. Dakle, Križanić zauzima stav koji je – tek puno kasnije – postao takoreći člankom „kodeksa ekumenskog ponašanja": ne u prvom redu razgraničavanje od drugoga, ne odmah tražiti razlike nego prije svega pokušati definirati ***točke zajedništva***.

Očevidno je, dakle, kako Križanić u (ekumenskim) razgovorima – kako eksternim tako i internim – nipošto ***ne želi maksimalistički interpretirati razlike među Crkvama***. Stoga ne susteže pred izjavama autoriteta za „ruske stvari" u svojoj Crkvi usprotiviti se njihovim neprimjerenim iznošenjima negativnih pojava u Ruskoj crkvi ili čak omalovažavanja vjerskih prilika u Rusiji pokazujući na činjenice koje uzdižu ugled Ruske crkve, te ističući – ukoliko je osnovano – pozitivne strane.[59]

Poprijeko gledanje svojih katoličkih suvremenjaka na postojanje drukčijeg liturgijskog obreda i jezika kod Rusa, Križanića ne zabrinjava; odgovara kako je to već od strane Katoličke crkve prihvaćeno.[60] I time pokazuje Križanić, za ono vrijeme – ne samo zavidnu pastoralno-teološku otvorenost, nego i poznavanje povijesti katoličko-pravoslavnih susretanja, pregovora oko sjedinjenja crkava (/opći/ sabori s ciljem stvaranja unije, npr. Ferarra-Firenza, 1438.-1442.). Dakle, student teolog Križanić vidi u liturgijskom ujednačavanju neprihvatljivo osiromašenje na uštrb bogatstva i legitimne različitosti tradicije. Time se on – već sredinom 17. stoljeća – zauzima za ***jedinstvo u različitosti***, pomirenoj različitosti.

---

[56] KADIĆ, *Križanić's Memorandum*, nav. dj., str. 342.

[57] Nav. dj., str. 347.

[58] Vidi bilj. 29., i na drugom mjestu: „Što se pak tiče drugih povijesti, lijepe književnosti i duhovnih dijela, koliko ih mognem prevesti toliko bi ih želio objaviti s dopuštenjem kneza i uz reviziju od biskupa, ne dotičući uopće kontroverzije u vjeri već samo druge korisne i ugodne teme." Nav. dj., str. 347.

[59] Usp. posebno poglavlje „Della religione". Nav. dj., str. 339.

[60] Vidi bilj. 33.

Konačno, Križanić daje do znanja kako za svoje misije u Moskvi ne pomišlja preuzeti ulogu teološkog suca[61]: svoju zadaću vidi prije svega u poticanju Rusa na vrline i odbacivanje poroka. Već na početku „memoranduma" napominje kako time želi stvoriti osnovu s koje je moguće ***tražiti istinu*** glede „ruske zablude" („grčke prevare" tj. shizme) odnosno završava svoje izlaganje kako nakon učinjenih svih potrebnih predradnji želi zamoliti nadležne u Moskvi: „da se raspravlja i istražuje istina kako bi se postiglo sjedinjenje."[62]

Zaključak

Na kraju se može zaključiti: U Križanićevu „memorandumu" iznenađuju dijaloška širina i dalekosežni pastoralno-teološki koncept prema Pravoslavnoj crkvi. Riječ je o pogledima koji nadilaze promjenjive crkveno-uredbene okvire i pružaju drugome postojanje u čitavoj svojoj drugotnosti, ukoliko se one ne kose sa supstancijalnim oznakama i načelima kršćanstva i crkvenosti. Križanić ispravno interpretira razlog crkvenog raskola: „Natura Schismatis caput ministeriale renuit."[63] Ali je zanimljivo da on ne navodi „caput ecclesiae" nego „caput ministeriale", što je pak ekumenski konzensus tek novijeg datuma.[64]

I ne samo stoga je primjerena tvrdnja o Križaniću kao začetniku modernog ekumenskog pokreta (ekumenizma). Istina njegovi stavovi nisu neposredno recipirani, a nisu ni mogli biti jer su njegovi spisi bili otkriveni tek u drugoj polovici 19. stoljeća. U svakom slučaju, nije ovdje mjesto „adjektiviziranja" Križanićeva ekumensko-teološkog doprinosa; promatrano u kontekstu tekućih službenih ekumenskih razgovora, njegovi stavovi nisu samo povijesna svjedočanstva ili puki dokument vremena, oni su i danas aktualni i inspirativni. Kada bi zaživjeli Križanićevi stavovi i u bazi Crkava kao što je to slučaj kod službenih ekumenskih razgovora i u toku njih do sada objavljenih dokumenata u kojima se postigla velika suglasnost, zasigurno bi bilo većih pomaka naprijed umjesto tapkanja na mjestu, što je obilježje trenutnog stanja između Katoličke crkve i Pravoslavnih crkava: pomak od „dijaloga ljubavi" k „razgovoru istine", kojega je Križanić uvjerljivo zagovarao u spisu „Della Missione in Moscovia".

Modus operandi Križanićeva programatskog spisa jest svakako katolička interpretacija ekumenskog dijaloga između Katoličke crkve i Pravoslavnih crkava; zacijelo katolički pogledi ali s ekumenskim namjerama. No, oni se nipošto ne ograničavaju samo na katoličko-pravoslavni nego mogu biti koristan impuls, što više, i osnova za svaki drugi ekumenski dijalog.

---

[61] „I tako mislim da ići među njih, razgovarati s njima ne znači ići propovjedati im vjeru (pothavt koji se ja nikada ne bih usudio poduzeti) [...]" Nav. dj., str. 342. Odnosno na drugom mjestu: „To izgleda da je manje posao izricanja presude nego stvar vjere." Nav. dj., str. 343.

[62] Nav. dj., str. 349.

[63] Nav. dj., str. 336.

[64] O ulozi (službe) pape u ekumenskom procesu vidi časopis za ekumensku teologiju, *Catholica* [50 (1996) 2], koji je posvećen toj tematici. Riječ je zapravo o, kao što stoji na naslovnoj stranici: „Für Papst Johannes Paul II. Zum dritten Pastoralbesuch vom 21. bis 23. Juni 1996 in Deutschland. Eine Antwort auf seine Bitte in der Ökumene-Enzyklika 'Ut unum sint', mit ihm über das Petrusamt zu sprechen."

Philotheos **10** (2010) 337-359

Vladimir Vukašinović
Orthodox-Theologische Fakultät, Universität Belgrad

Die theologischen Quellen und Geschichte der karitativen Tätigkeit der Serbischen Orthodoxen Kirche im Laufe der Jahrhunderte

> Die Standpunkte der Orthodoxen Katholischen Kirche zu sozialen Fragen sind weder neuartig noch außergewöhnlich. Sie sind die Frucht – besser vielleicht: der Bestandteil – des katholischen theologischen Selbstverständnisses der Kirche. Man kann sie leicht in allen „Gabelungen" sakraler Theologie entdecken und erkennen... Neuartig und außergewöhnlich hingegen ist einerseits ein aus dem Gesamtumfang der charismatischen Domäne der orthodoxen christlichen Theologie, entstandenes Loslösen (selbstverständlich nur formal und methodologisch) der sozialen Thematik mit ihrer systematischen, übersichtlichen und dialektischen Darstellung, immer wohl im Lichte des heiligen Evangeliums und der geistlichen Tradition der Kirche, andererseits ein Loslösen dieser Thematik auf der Basis des Dialogs mit sozialen Lehrinhalten und Auffassungen, die in der modernen säkularisierten Gesellschaft vorherrschen.[1]
>
> Irinej, Diözesanbischof von der Bačka

1. Die Anfänge des karitativen Werks der christlichen Kirche

Seit ihrer Entstehung selbst hat sich die Kirche intensiv und barmherzig mit den sogenannten sozialen Fragen und Problemen befasst. Viele werden zustimmen, dass diese Tätigkeit ihrerseits nicht essentiell das Wesen der Kirche darstellt. Es handelt sich bei dieser Tätigkeit nicht um eine *differentia specifica*, der entsprechend die Kirche in dieser Welt erkannt wird. Gleichsam handelt es sich aber auch nicht um einen Zufall, um ein Phänomen, beziehungsweise um ein Amt das die Kirche ausführen *kann*, aber nicht *muss*. Es handelt sich, so muss man es verstehen, um einen *Ausdruck des Kerns* des Wesens der Kirche – wir sind nämlich ***verpflichtet***, einander zu lieben (1.Jo.4,11).[2] Die Bedeutung, welche die Kirche einer solchen Form konkreter Manifestation der Nächstenliebe beimisst – jenem einzigartigen Kriterium nämlich, dementsprechend man *Christen erkennt* (Joh.13,35) – ersieht sich auch aus der Gegebenheit, dass die Kirche die Lesung des bekanntesten Abschnitts des Evangeliums, nämlich dessen über die ewigen Nachwirkungen tätiger Nächstenliebe[3], geradezu an den Anfang der bedeutsamsten Phase des liturgischen Kirchenjahres, der Fastenzeit, platziert hat:

---

[1] Irinej Bulović, Wort zur Einleitung, Die Prinzipien der Sozialen Konzeption der Russischen Orthodoxen Kirche: Jubilarsitzung der Bischofsvollversammlung der ROK, Moskau, 13-16. August 2000, Novi Sad, 2007, 5.

[2] Den Nächsten zu lieben, jedoch, heißt u.a. aus der Liebe einander zu dienen (Gal.5,13), zu leben im Glauben der durch die Liebe wirkt (Gal.5,6), im Erfüllen des Gebotes Christi, der sagt: Dies ist mein Gebot, dass Ihr einander liebet (Joh.15,12).

[3] Diesbezüglich sprach der heilige Basilius der Große, dass jener der Gott liebt, folglich auch den Nächsten lieben muss, damit der Herr demzufolge die Gebote zu einem verbindet: indem Er auf sich jene Mildtä-

> Kommet her, Gesegnete meines Vaters, ererbet das Reich, das euch bereitet ist von Grundlegung der Welt an; denn mich hungerte, und ihr gabet mir zu essen; mich dürstete, und ihr tränktet mich; ich war Fremdling, und ihr nahmet mich auf; nackt, und ihr bekleidetet mich; ich war krank, und ihr besuchtet mich; ich war im Gefängnis, und ihr kamet zu mir... Wahrlich, ich sage euch, insofern ihr es einem der geringsten dieser meiner Brüder getan habt, habt ihr es mir getan (Mt.25,34-36.40).

Beispiele spontaner oder gar organisierter karitativer Maßnahmen von Kirchenmitgliedern sind zahlreich. Unversieglich sind sie uns geläufig aus den Seiten des Neuen Testaments, aus frühchristlichen Texten, aus Heiligenlegenden, durch Aussprüche der Wüstenväter, nicht letztlich aus den Regelbüchern mittelalterlicher Klöster.[4] Auf welche Art wurde dies durchgeführt und was haben denn alles kirchliche, mildtätige Hände umfangen und gesegnet?

Schon seit neutestamentlicher Zeit[5] widmet sich die Kirche den **Krankheiten**. Die Bedeutung, die man dem Heilen beimisst, insbesondere jenem, das man heute vielleicht als *gebührenfreies* Heilen bezeichnen würde, ersehen wir auch in einer besonderen Gruppe der von der Kirche Heiliggesprochenen: der Anargyren und Wundertätigen, jener heiligen Ärzte, die unentgeltlich mit ihrer Heilkunst und ihren Gebeten Kranke geheilt haben. Die Bekanntesten dieser Gruppe von Heiligen sind: Kosmas und Damian, Kyros, Johannes, Panteleimon und Samson.[6]

In der ersten drei Jahrhunderten der christlichen Ära gab es keine speziell organisierten oder institutionalisierten kirchlichen Krankenhäuser[7], erstmals entstanden sie im

---

tigkeiten bezieht, die dem Nächsten gewährt worden sind (Q 3, Sveti Bazilije Veliki, Opširna pravila u pitanju i odgovoru, Prev. i uvod napisao P. Belić, u: Redovnička pravila, prir. H. Borak Zagreb 1985, 115).

[4] Filaret Granić, Monaštvo u službi bliznjega u starom i srednjem veku, Bogoslovlje, Godina XLII (LVI), sveska 1 i 2, Beograd 1998, 67-72, 67-71

[5] Der Herr Jesus Christus heilte jede Krankheit und jedes Gebrechen und predigte in Galiläa (Mt.4,23; Mt.9,35; 14,14; Joh.6,2). Man brachte Ihm in ganz Syrien von verschiedenen Krankheiten Erkrankte und mit verschiedenen Gebrechen: Besessene und Mondsüchtige und Gelähmte; und er heilte sie (Mt.4,24; Mk.1,34; Mt.8,16; Mk.1,32; Lk.8,2; Lk.13,11). Das Volk erkannte dies und überfiel Ihn, auf dass sie Ihn anrühren mochten (Mk.3,10; Lk.6,18); sie brachten zu Ihm alle Leidenden (Mk.6,55); legten die Kranken auf den Marktplätzen hin und baten Ihn, dass sie nur die Quaste seines Kleides anrühren dürften (Mk.6,56); Er aber legte einem jeden von ihnen die Hände auf und heilte sie. (Lk.4,40) oder: sie rührten die Quaste seines Kleides an (Lk.8,44). Christus gab ihnen daraufhin Kraft und Gewalt, aber Er übertrug auch auf seine Jünger, bzw. auf die Kirche, das Pflichtgebot jede Krankheit und jedes Gebrechen zu heilen (Mt.10,1, Mk.3,15; Lk.9,1) was sie dann auch, schon seit dem Apostel Petrus (Apg.5,15) und dem Apostel Paulus (Apg.19,12) taten. Man muss zudem wissen, dass das Christentum ein neues Krankheitsverständnis mit sich gebracht hat. Der Körper (darunter versteht man das ganze Wesen) ist der Tempel Gottes, die Gesundheit aber ist Gabe Gottes. Daher wird die Gesundheit, auf gewisse Weise, zu einem gesellschaftlichem Hab und Gut, und daher sollen alle an ihrer Bewahrung Anteil nehmen. Diese kollektive Anteilnahme manifestiert sich auch beim Bau klösterlicher Krankenheime und ähnlicher Wohltätigkeitseinrichtungen: in ihnen geben Kirchenführer die theologische Vision des ganzen Projekts wieder, die Reichen vergönnen die finanziellen Mittel, die Armen das bauliche Schaffen, der Staat seine Unterstützung, die Mediziner ihre Heilkunst (Pavlos Goudas and Athanasios Diamandopoulos, The Concept of Health in Byzantium: The Birth of Social Medicine, Renal Unit, St. Andrews General State Hospital, Patras, Greece http://ishm2006.hu/abstracts /files/ishmpaper_119.doc.))

[6] Anargyroi, in: The Oxford Dictionary of Byzantium, vol. I, ed. by A.P. Kayhdan, New York:Oxford, 1991, 85

[7] Leontije Pavlović, Neki hagiografski izvori o zdravstvenoj kulturi u Vizantiji od III do X veka, Narodni muzej Smederevo: posebno izdanje knj. 4, Smederevo 1966, 1. Dazu umfangreicher bei: Peregrine Horden, The Earliest Hospitals in Byzantium, Western Europe and Islam, The Journal of Interdisciplinary History, Vol 35, No 3, 2005

4. Jahrhundert.[8] Von Krankenhäusern jedoch in der klassischen Bedeutung des Ausdrucks kann man erst ab dem 9/10. Jahrhundert sprechen.[9] Zwei der bekanntesten und für unsere Untersuchungen wichtigsten Beispiele sind die Krankenhäuser des Klosters der *Mutter Gottes Evergetis* (1048) und des Klosters *Christus Pantokrator* (1136) in Konstantinopel.[10]

Eine gewisse Art der Krankenpflege bei orthodoxen Kirchen und Klöstern, gab es auch in der Zeit vom 4-11. Jahrhundert. Ein eigentümliches System des Gesundheitsschutzes war ein universelles Kennzeichen des frühen Mönchstums.[11] Wir erkennen daraus, dass zum Großteil die Kirchen byzantinische Sozial-Einrichtungen entwickelt haben.[12] Wir wissen, dass das Krankenhaus neben der Hagia Sophia Kirche von Kaiser Justinian errichtet wurde.[13] Der Reformator des Klosterlebens Theodosius der Große (6.Jh.) errichtete Klosterspitäler in Palästina[14], während zur gleichen Zeit in Jerusalem Krankenhäuser entstanden.[15]

Die karitative Tätigkeit der Kirche entfaltete sich auch aus der christlichen Definition der Bedeutung von Gastfreundschaft und ihrer Wichtigkeit.[16] Diese neutestamentliche, philanthropische Aktivität wurde hierauf im Rahmen des Herbergswesens[17] institutionalisiert. Daher entwickelten sich in den Städten ab dem 4. Jahrhundert öffentliche, organisierte Stifte zur Beherbergung von Ortsfremden, Armen, Waisen, Greisen, Schwachen und Findelkindern.[18] Anfangs waren dies Versuche bescheidenen Ausmaßes auf der Basis lokaler Initiativen, um später zu einer organisierten und gut entwickelten kirchlichen Aktivität größten Ausmaßes heranzuwachsen[19]. Spuren dieser barmherzigen Aktivitäten der Kirche erblicken wir auch in den kirchenrechtlichen Dokumenten. In den Kanones des Vierten Ökumenischen Konzils werden sonach Kleriker erwähnt, „die sich der Verwahrlosten, Mittellosen oder Witwen annehmen, beziehungsweise jener Menschen, die insbesondere kirchliche Hilfe benötigen“.[20] Erwähnt werden auch „Kleriker für Armenhäuser“.[21]

---

[8] Zeugnisse hierüber sind zahlreich. Einige davon zitiert der Hl. Johannes Chrysostomus, als er über das Bischofsamt schreibt und sagt: „Was denkst Du wohl, wie sehr werden da Mühe, Fürsorge und Weisheit vom Kirchenführer abverlangt hinsichtlich der Fremdenbeherbergung und Krankenfürsorge?" (Johannes Chrysostomus, Sechs Bücher über das Priestertum (Buch 3, Kapitel 16; Belgrad 2007)

[9] Hospital, in: The Oxford Dictionary of Byzantium, ed. by A.P. Kayhdan, New York:Oxford, 1991, 951.

[10] Leontije Pavlović, Bolnice i lečenja prema nekim grčkim tipicima iz XI i XII veka, Neki spomenici kulture – osvrti i zapažanja, IV, Smederevo 1967, 133-150, 133-34

[11] Andrew T. Crislip, From Monastery to Hospital: Christian Monasticism & Transformation of Health Care in Late Antiquity, Michigan 2005, 40

[12] Chris Gilleard, Old Age in Byzantine society, Ageing & Society 27, 2007, 623-642, 626

[13] Relja Katić, Medicina kod Srba u srednjem veku, SANU Posebna izdanja knjiga CCCX Odeljenja medicinskih nauka knjiga 12, Beograd 1958, 164

[14] Leontije Pavlović, Neki hagiografski izvori o zdravstvenoj kulturi u Vizantiji od III do X veka, Narodni muzej Smederevo: posebno izdanje knj. 4, Smederevo 1966, 11

[15] Leontije Pavlović, Op. cit., 13

[16] Filaret Granic, Odredbe Hilandarskog tipika Svetog Save o haritativnoj delatnosti manastira, Bogoslovlje, Godina XLII (LVI), sveska 1 i 2, Beograd 1998, 172-179, 172. Die Gastfreundschaft ist eine der bekräftigendesten Tugenden gemäß dem Evangelium. Sie, so sagt der Apostel Paulus, zeichnet den idealen Bischof aus (1.Tim.3,2; Tit.1,8), ferner die wahre Witwe (1.Tim.5,10); für Apostel Petrus zeichnet die Gastfreundschaft den wahren Christen aus (1.Pet.4,9), während der Autor des Hebräerbriefs hinweist, dass sie den Pfad zur direkten Beziehung mit Gott ebnet (Hebr.13,2).

[17] Hospitality, in: The Oxford Dictionary of Byzantium, ed. by A.P. Kayhdan, New York:Oxford, 1991, 961

[18] Filaret Granic, Op. cit., 173

[19] France J. Niederer, Early Medieval Charity, Church History, Vol. 21, no. 4, 1952, 285

[20] Канон 3, Svešteni kanoni Crkve, prev. i prir. Ep. Atanasije Jevtić, Beograd 2005

Derartige Aktivitäten der Kirche sind nicht immer und überall ohne Widerstand geblieben.[22] Bei der Überwindung solcher Haltungen hat der Heilige Basilius der Große, kraft seiner Theologie und karitativen Praxis, eine entscheidende Rolle gespielt.[23]

2. Das karitative Werk der Kirche in Theologie und Praxis des Heiligen Basilius des Großen

Um zu verstehen, mit welchem Nachdruck die Kirche sich anschickte, Gottes Gebot über die aktive Nächstenliebe zu erfüllen – mit anderen Worten: um sinngerecht die Bedeutung zu begreifen, die der Wohltätigkeitsarbeit beigemessen wurde – ist es unerlässlich, dass wir unsere Aufmerksamkeit auf das theologische und pastorale Wirken des Heiligen Basilius des Großen, des Erzbischofs von Cäsarea in Kappadozien (329-379), richten. Der Heilige Gregor der Theologe hob dereinst inbrünstig, anlässlich einer dem Heiligen Basilius gewidmeten Grabesrede, dessen Hingabe für das karitative Werk hervor. In dieser Rede spricht er über den Edelmut und die Menschenliebe dieses Mannes, der den Hungernden geholfen hat und verschiedenartig entkräfteten Menschen Beistand leistete, der sich der Ortsfremden annahm und die Reichen anspornte, Hungernde zu speisen.[24] Das Werk des Basilius werden wir zweigliedrig betrachten: vom Aspekt seiner berühmten philanthropischen *Neustadt Bassiliade* und seiner theologischen Fundierung.

Basilius der Große plante noch als Presbyter[25] die Gründung eines der frühesten[26] christlichen Spitäler.[27] Dies eröffnete er alsdann um das Jahr 370[28], gerade als er Bischof von Cäsarea geworden war, und zwar am Rande der Stadt.[29] Er hielt karitative Tätigkeiten für einen integralen und unverzichtbaren Teil des Bischofsamtes.[30] Dieser Heilige gründete nicht nur ein einziges Spital, vielmehr war die *Bassiliade* ein echtes philanthropisches Zentrum am Stadtrand von Cäsarea, mit eigenen Kunst- und Handwerksschulen, Armenhäusern, weiteren Spitälern und Herbergen, deren Leitung er den Mönchen anvertraute.[31] Seine *Neustadt* – dieser Ausdruck stammt vom Heiligen Gregor der bemerkte, dass Basilius nebst der alten, eine *Neustadt* errichtet hatte, und zwar

---

[21] Канон 8, Op. cit.

[22] Andrew T. Crislip, Op. cit.,141

[23] Andrew T. Crislip, Op. cit.,141

[24] Oration XLIII, Funeral Orations by St. Gregory Nazianzen and St. Ambrose, Vol 22, Washington 1968. 27-101, 34. Hieraus ersehen wir die biblische Fundierung der basilianischen Pastoraltheologie, denn Basilius handelt aktiv und lehrt im Einklang mit den Worten des Evangelisten Johannes: Wer aber der Welt Güter hat und sieht seinen Bruder Mangel leiden und verschließt sein Herz vor ihm, wie bleibt die Liebe Gottes in ihm? (1.Jo.3,17)

[25] Ph. Schaff, Prolegomena: Sketch of Life and Works of St. Basil, in: Basil (The Great), Letters and Select Works, A Selected Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, second series, ed by Ph. Schaff, Vol VIII, Edinborough: Michigan s.a., xxv.

[26] Chris Gilleard, Op. cit., 634

[27] Andrew T. Crislip, Op. cit.,103; R.Smith, St. Basil The Great, London 1879, 36

[28] W.K. Lowther Clarke, St. Basil the Great: a study in monasticism, Cambridge 1913, 59

[29] Andrew T. Crislip, Op. cit., 104; Leontije Pavlović, Op. cit.,3; Claudia Rapp, Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition (Transformation of the Classical Heritage), University of California Press, 2005, 225

[30] Ioannes Karayannopoulos, St. Basils Social Activity: Principles and Praxis, Basil of Caesarea, Christian, Humanist, Ascetic, edited by P. J. Fedwick, Ontario, 1981, 376

[31] P. Belić, Uvod, Sveti Bazilije Veliki, Opširna pravila u pitanju i odgovoru, Prev. i uvod napisao P. Belić, u: Redovnička pravila, prir. H. Borak Zagreb 1985, 88

eine Schatzkammer der Frömmigkeit für Schwerkranke[32] – nannte der Heilige Basilius selbst, verschiedenartig: Armenhaus, Gastherberge und Erholungsheim.[33]

Basilius war, noch bevor er seinerzeit dieses berühmteste karitative Zentrum der christlichen Welt[34] errichtete, mit den verschiedensten Aspekten christlicher Mildtätigkeit bestens vertraut. Bekannt ist sein Besuch der Kirche von Alexandrien[35] als er dortige Beispiele der Krankenpflege konstatierte. Schon Eustathius von Sebasteia betrieb eine Art Altersheim[36], und auch Arianer unterhielten ihre Wohltätigkeitsverbände.[37] Dennoch kann man, trotz möglicher Einflüsse von Vorgängern und Zeitgenossen, sein Werk rechtens als eigenständig bezeichnen.[38]

Der *Bassiliade* fehlte es nicht an gesellschaftlicher Resonanz, weder erwartend noch widererwartend. Sehr bald geriet dieser Wohltätigkeitskomplex in eine Konkurrenz zu staatlichen Anstalten. Der Grund dafür lag in der Tatsache, dass der Komplex alle nötigen Sozialeinrichtungen für Notleidende umfasste, was eigentlich dem Staate oblag, indessen aber nicht zutraf.[39] So erlangte Basilius' Sozialprojekt auch eine politische Dimension. Da sich eine große Menschenmenge in seinen Stiften aufhielt, erwarb er sich beachtlichen gesellschaftlichen Einfluss und Ansehen, erschien aber, zumindest in den Augen der Staatsmacht, als potentielle militärisch-politische Gefahr.[40] Daher wurden schlagartig geplante Behinderungen beim Betrieb der *Bassiliade* bemerkbar. Dagegen kämpfte Basilius. Demzufolge schrieb er an Elias, den Provinzhalter:

> Wem haben wir denn geschadet, als wir einen Ort der Fürsorge für Ortsfremde, Reisende und Kranke errichteten, wo ihnen durch Hilfe von Ärzten, Pflegern und Betreuern Trost gespendet wird...?[41]

Man hat sich die Frage gestellt, woher Basilius' Eifer und Mut entspross, dass er sich den Staatsorganen und Machthabern so heftig widersetzte? Und zweitens, wie kam es dazu, dass jene wiederum, letztlich ehrfurchtsvoll, der Stimme des Bischofs beikamen?[42] Bisherige Theorien, resümiert in der Sammlung von I. Karayannopoulos – Basilius stammte nämlich aus einer reichen und angesehenen Familie[43], war dementspre-

---

[32] Oration XLIII, Funeral Orations by St. Gregory Nazianzen and St. Ambrose, Vol 22, Washington 1968. 27-101, 34

[33] Andrew T. Crislip, Op. cit., 104

[34] Stavros Kofinas, Chaplancy in Europe, Sothern Medical Journal, 99 (6): 671-674, June 2006, 671

[35] W.K. Lowther Clarke, Op. cit., 61

[36] W.K. Lowther Clarke, Op. cit., 61

[37] Daniel Caner, Wandering, Begging Monks Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity, London, 2002, 194

[38] Andrew T. Crislip, Op. cit., 120

[39] R. Smith, Op. cit., 40

[40] Andrew T. Crislip, Op. cit., 109

[41] Letter XCIV, Basil (The Great), Letters and Select Works, A Selected Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, second series, ed by Ph. Schaff, Vol VIII, Edinborough: Michigan s.a. 180. Die Kirche des Christentums widmete im 4.Jh. den Lösungen sozialer Fragen große Aufmerksamkeit – der Armut, dem Hunger, der Verwahrlosung usw. Dabei zeichneten sich die großen Kappadozischen Väter aus. Siehe dazu: Susan R. Holman, The Hungry are Dying – Beggars and Bishops in Roman Cappadocia. New York: Oxford University Press, 2001. Auch Schriften zur Kirchenkunst bezeugen diese Sorge der Kappadozier: In der Nationalbibliothek Frankreichs befindet sich ein Manuskript aus dem 9. Jh. – Die Predigt des Gregor von Nyssa (BnF ms. gr 510 folio 149) wird illustriert mit der Szene der Inspiration, der zufolge Basilius der Große und Gregor von Nanzianz die Kranken versorgen, indem sie diese waschen, speisen und ihre Wunden verbinden.

[42] Ioannes Karayannopoulos, Op. cit., 379

[43] Ioannes Karayannopoulos, Op. cit., 379-341

chend gebildet und gesellschaftlich angesehen[44] – befriedigen doch nicht ganz. Entscheidend diesbezüglich sind aber tatsächlich Basilius' pastorale und moralische Persönlichkeit, seine asketische Autorität und tiefe Hingabe zum Bischofsamt, das ihm Gott anvertraute.[45]

Die Existenz des erwähnten karitativen Zentrums ist in den Quellen an verschiedenen Stellen belegt. Darüber gibt der Kirchenhistoriker Sokrates Scholastikos Auskunft. Er schreibt über einen Weihbischof des Basilius, dass dieser

> …auch noch die Bassiliade leitete, jene berühmtesten Armenherberge, die Bischof Basilius von Cäsarea gegründet hat, die ihm ihren Namen und ihre Anfänge verdankt und bis zum heutigen Tage besteht.[46]

Über das in der Bassiliade errichtete Spital mit seinem Gotteshaus schreibt auch Basilius selbst in Briefen an Bischof Amphilochius von Ikonium. Dort erwähnt er das *Spital bei Cäsarea*[47] und lädt Amphilochius ein, die *Spitalskirche von Cäsarea* zu besuchen.[48]

Weitere Spitäler, nach dem Vorbild des Heiligen Basilius, gründeten auch seine Weihbischöfe.[49] Dies ersehen wir aus seiner Korrespondenz mit Staats- und Finanzbeamten, die er an einer Stelle ersucht, ein Spital seines Weihbischofs von der Steuer zu befreien.[50] An einer anderen erbittet er für einen Weihbischof Hilfe für die Ausstattung dessen Spitals.[51] Dieser Antrag auf Steuerbefreiung beabsichtigte einen Zustrom unabkömmlichen Kapitals für das humanitäre Werk.[52] Die Spitäler des Basilius haben diesen überlebt[53] und wurden später Rechtskörper des Kirchenwesens.[54]

Die karitative Werk des Basilius entspringt unmittelbar seiner Theologie, insbesondere seiner Anthropologie, die wir aus seinen Regeltexten für das Mönchsleben in klösterlichen Gemeinschaften kennen. Inakzeptabel ist allerdings die verbreitete Meinung, das byzantinische Mönchstum insgesamt sei auf Basilius zurückzuführen. Das theologische und pastorale Werk dieses heiligen Vaters spielte gewiss eine bedeutende Rolle beim Aufbau späterer Organisationsformen bei Lebensalltag und Aktivitäten der Mönchsgemeinschaften des Ostens.[55]

Basilius ist Autor der ältesten überbliebenen Klosterregeln[56] in griechischer Sprache.[57] Das *Große* (oder *Erweiterte*), aber auch das *Kleine Regelwerk* sind tatsächlich Antworten des Basilius auf Fragen des Mönchstums.[58] Hierbei handelt es sich

---

[44] Ioannes Karayannopoulos, Op. cit., 383
[45] Ioannes Karayannopoulos, Op. cit., 384
[46] The Ecclestiastical History of Socrates Scholasticus, Chap. XXXIV, u:Socrates & Sozomenus, Ecclesiastical Histories, A Selected Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, second series, ed by Ph. Schaff, Vol II, Edinborough: Michigan s.a., 533
[47] Letter CL, Basil (The Great), Op. cit., 420
[48] Letter CLXXVI Letter CL, Basil (The Great), Op. cit., 441
[49] W.K. Lowther Clarke, Op. cit., 62
[50] Letter CXLII, Basil (The Great), Op. cit., 414-415
[51] Letter CXLIII, Basil (The Great), Op. cit., 415
[52] Chris Gilleard, Op. cit., 634
[53] Leontije Pavlović, Op. cit., 7
[54] Leontije Pavlović, Op. cit., 6
[55] Early Monastic Rules, in: Byzantine Monastic Foundation Documents: A Complete Translation of the Surviving Founders Typika and Testaments, ed. by J. Thomas and A. C. Hero, Washington D.C., 2000, 22
[56] Die Literatur darüber ist voluminös. Nebst angeführter Studien, siehe ferner: E. Milner White, The Rule of St. Basil, The Journal of Theological Studies, Vol os XV (58), 1913
[57] Early Monastic Rules, in: Op. cit., 21
[58] A. Jevtić, Patrologija II: Istočni Oci i pisci 4. i 5. veka – od Nikeje do Halkidona, Beograd 2004, 100

nicht um Fragestellungen rechtlichen Inhalts[59], sondern vielmehr um moralisch-asketische Unterweisungen.[60]

Nebst anderen Themen handeln die Mönchsregeln des Heiligen Basilius des Großen auch von verschiedenen Aspekten wohltätiger Aktivitäten und von der Gesundheitsfürsorge seiner Mönchsgemeinschaften.[61] In erster Linie wird die Versorgung der Waisenkinder erwähnt, ferner aber auch die Fürsorge um die ihm, seitens der Eltern, zwecks Erziehung anvertrauten Kinder.[62]

> Ab welchem Lebensalter kann man zulassen, dass sie vor Gott ein Gelübde ablegen (um sich für das Mönchstum zu entscheiden, Anm. V.V.)? Antwort: …wir sind der Meinung, dass jedes Lebensalter, selbst die frühe Jugend, passend ist, jene aufzunehmen, die zu uns kommen; elternlose Kinder nehmen wir auf, sofern diese es wollen, um nach Hiobs Beispiel Eltern von Waisenkindern werden (Jh.29,12)... Es ziemt sich, sie in aller Frömmigkeit als Kinder der Klostergemeinschaft zu erziehen, indem sie jedoch getrennt leben, männlich und weiblich für sich, in ihren Schlafkammern bei Nacht, beziehungsweise in den Aufenthaltsräumen bei Tag[63].

Dieser Text des Basilius wurde seinerzeit zur Richtschnur und spielte auch später in ganz Byzanz eine große Rolle bei der Waisenfürsorge, in Konstantinopel und auch in fernen Provinzen.[64]

Bezüglich des Verständnisses um Krankheiten und deren Heilung, verdienen die Mönchsregeln gleichsam unsere Aufmerksamkeit: wenn Basilius auf die Frage, ob die Ausübung des Heilens mit einem frommen Leben vereinbar sei, unter Hinweis auf die göttliche Herkunft der medizinischen Gelehrsamkeit[65] und ihren abgemessenen Gebrauch, entsprechend antwortet:

> ….man muss sich der Heilkunst eifrig bedienen, wann immer dies nötig ist, und zwar so, indem wir alle Hoffnungen im Wohlsein oder Unwohlsein nicht auf die Heilkunst richten, sondern indem wir von ihr profitieren, weil wir sie zur Ehre Gottes und als Veranschaulichung der Seelsorge betrachten[66],

so geht er gewissermaßen den goldenen, beziehungsweise den mittleren Weg einer rechten geistlichen Abschätzung: Gottes' Gaben – etwa die Befähigung zur Heilbehandlung – werden nicht verschmäht, zumal die Behandlung durch Menschenhände erfolgt. Dabei jedoch, sollen wir nie der Heilbehandlung göttlichen Ursprung vergessen.

Das Thema kranker Mönche wird sodann auch in den Antworten des *Kleinen Regelwerks*[67] behandelt, wo die wichtigste jene auf Frage 286 ist: kranke Mönche seien im Spital zu kurieren – wobei Basilius die später übliche, byzantinische medizinische Gepflogenheit vorwegnimmt.[68]

---

[59] J. Pavić – T.Z. Tenšek, Patrologija, Zagreb 1993, 185

[60] A. Jevtić, Op. cit., 100; Philip Rousseau, Basil of Cesarea, Berkeley, 1994, 354; Über andere asketisch-monastische Schriften des Hl. Basilius und ihrer gegenseitigen Bewandtnis, siehe: A. Jevtić, Op. cit., 99-102

[61] Andrea Sterk, Renouncing the World Yet Leading the Church. The Monk-Bishop in Late Antiquity, Harvard University Press, 2004, 27

[62] Andrew T. Crislip, Op. cit., 110

[63] Q 15, Sveti Bazilije Veliki, Op. cit., 130-131

[64] Timothy S. Miller, The Orphans of Byzantium: Child Welfare in the Christian Empire, Catholic University of America Press, 2003, 7,16

[65] P. Belić, Uvod Sveti Bazilije Veliki, Opširna pravila u pitanju i odgovoru, Prev. i uvod napisao P. Belić, u: Redovnička pravila, prir. H. Borak Zagreb 1985, 175

[66] Q 51, Sveti Bazilije Veliki, Op. cit., 176

[67] Sancti Patris nostri Basilii, Capita regularum brevius tractatarum, PG 31, 1184, b-c

[68] Sancti Patris nostri Basilii, Capita regularum brevius tractatarum, PG 31, 1284 b

Diese Sorge des Basilius um das Wohlergehen von Menschen unterschiedlicher Altersstufen und Gesundheitsbefinden, gründet sich auf seinem Menschenbild. Die eucharistische, beziehungsweise koinobitische Anthropologie des Basilius zeugt vom Menschen als Gemeinschaftswesen. Der Mensch ist geradezu für die Gemeinschaft geschaffen: nur in ihr kann er sich wahrhaftig geistig entwickeln und authentisch existieren:

> wer aber erkennt es nicht, dass der Mensch ein zutrauliches und umgängliches Lebewesen ist, nicht aber einzelgängerisch und wild? Denn nichts kennzeichnet unsere Natur so sehr, wie das wechselseitige Kommunizieren, das einander Brauchen und die Liebe dem gleichartigen Wesen gegenüber.[69]

Dies lehrt uns ebenso die wechselseitige Beziehung unter den Menschen; auch die gemeinsame, nicht die individuelle Geisteshaltung beim Annehmen der Gaben Gottes; ferner lehrt uns dies unsere Zugehörigkeit dem Einen Christi Leib, der uns untereinander zu Gliedern macht usw.[70]

Der Erzbischof von Cäsarea war nicht der Meinung, die für das Heil *unerlässlichen Mitmenschen* seien ausschließlich direkte Mitglieder jener Gemeinschaft, der Ordensbrüder angehören. Die Bassiliade ist diesbezüglich geradewegs beispielhaft. Dort haben Mönche Bedürftige umsorgt, die wiederum keine Mönche waren, denn Basilius hatte gewisse Klöster aus der Wüste in die Stadt verlegt, eines unmittelbareren Dienstes seitens der Mönche und ihrer Aufopferung willen[71], angesichts der Notlagen und zum Heil des Nächsten.[72] Daraus ersehen wir, dass sein Mönchskonzept hier nicht von der allgemeinen Gemeinschaft der Gläubigen abgeschnitten war, weder durch seine Ideale, noch durch seine Rolle in der Gesellschaft[73], sondern dass das Mönchstum sich der Gesellschaft auf eine neue und ausgezeichnete Weise näherte.[74] Daher zieht John Meyendorff treffend seinen Schluss, der Heilige Basilius der Große habe sich mit seinem Regelwerk bemüht, das Mönchstum vor einem individualistischen Selbstverständnis zu bewahren.[75]

In diesem Prozess eines Wandels des Verhältnisses zur Gemeinschaft (im engeren und weiteren Sinn), die die Mönche umkreist und der sie angehören, erkennt man auch etwas Neues in der byzantinischen Philanthropie, und zwar die Überwindung bisher geltender Grundlagen für karitative Arbeit, welche ausschließlich biologisch, beziehungsweise naturalisch waren.[76]

---

[69] Q 3, Sveti Bazilije Veliki, Op. cit., 115

[70] Q 7, Sveti Bazilije Veliki, Op. cit., 118-122

[71] Demetrios J. Constantelos, Christian Faith and Cultural Heritage: Essays from a Greek Orthodox Perspective, Somerset Hall Press, 2005, 63

[72] A. Jevtić, Op. cit., 91

[73] P. Belić, Uvod Sveti Bazilije Veliki, Opširna pravila u pitanju i odgovoru, Prev. i uvod napisao P. Belić, u: Redovnička pravila, prir. H. Borak Zagreb 1985, 95

[74] Leontije Pavlović, Op. cit., 2. Diese Haltung des Basilius wird trotzdem nicht durch die gesamte Geschichte des Mönchstums in der Kirche vorherrschend bleiben. Die Gründe dafür liegen nicht allein im Mönchstum als solchem. Auch die Unterschiedlichkeiten des gesellschaftlichen Umfelds spielen ihre Rolle: "Wahrscheinlich stammt der bedeutendste Unterschied (zwischen dem Mönchstum des Basilius und jenem des Mittelalters, Anm. V.V.) aus der Unterschiedlichkeit des öffentlichen Lebens der späten Antike einerseits und des mittelalterlichen Privatlebens andererseits).... Der Klostertyp nach Basilius war daher notwendigerweise weniger von der Außenwelt seiner Zeit isoliert, als es seine späteren Nachfahren des Mittelalters waren" (Early Monastic Rules, in: Op. cit., 32).

[75] John Meyendorff: Einführung in die patristische Theologie (serb.), Vrnjačka Banja, 2006, 19

[76] Chris Gilleard, Op. cit., 629

Wenn der Erzbischof von Cäsarea seine Gemeinde hinsichtlich der tätigen evangeliumstreuen Liebe unterweist, geht er von Beispielen natürlicher Prägungen der Liebe aus[77], ohne bei diesen zu verharren. Er fordert von der Gemeinde ihren inneren Wandel und Transfiguration. Und wenn die klösterliche Gemeinschaft in ihrem internen Zirkel sich des Begriffsvokabulars des Familienlebens bedient (Väter und Brüder), so stellt die Klostergemeinschaft dennoch eine neue Art Familie dar. Ihre Fundamente sind gewiss verschieden von jenen, die die Welt der klassischen Antike kennzeichneten.[78] Die Grundlage dieser Beziehungen besteht jetzt nicht mehr in der biologischen Verbundenheit mit all ihren unvermeidlichen Folgen, nämlich durch die Notwendigkeit (durch ein Vorgegebensein) ihrer Existenz und kraft der triebhaften Liebe, als Formen der Unfreiheit. An ihre Stelle tritt nun eine neue, im Glauben und sakramentalen Leben begründete Art des Daseins.

Die Sorge, jedoch, um kranke Familienmitglieder wird auch hier übertragen[79], jetzt allerdings auf eine neue Art. Das Auftauchen eines derartigen Gesundheitsschutzes erfolgte weder akzidentell, noch zielbewusst. Es ergab sich einfach aus der Lebensweise der neuen Gemeinschaft selbst[80]:

> ...Spitäler sind eine institutionalisierte Ausdehnung des klösterlichen Systems des Gesundheitsschutzes und dessen entsprechender Sachverhalte und Ämter...[81]

Der Einfluss der Theologie des Heiligen Basilius des Großen auf die spätere Entwicklung des philanthropischen Werkes der christlichen Kirchen in Ost und West war enorm. Dank Basilius wurde der Sozialarbeit definitiv jener wichtige Rang zugeordnet, den sie im westlichen Mönchstum innehatte und noch bis heute innehat.[82] Mit seinen Mönchsregeln beeinflusste Basilius auch andere klassische westliche Ordensregeln wie jene Benedikts, der im 73. Kapitel seines Regelwerks die Regeln des Basilius als *moralischen Beistand für gute und gehorsame Mönche* bezeichnet.[83] Ebenso beeinflusste Basilius das Regelwerk Kassians[84] und nicht geringer war sein Einfluss auf die Ostkirche. Dazu hat die große Beliebtheit des Heiligen und der um ihn in byzantinischen Klöstern[85] entstandene Kult beigetragen. Dementsprechend ist für unsere Untersuchung der Hinweis wichtig, dass auch das Evergetis-Kloster eine Bibliothek mit den Schriften des Basilius[86] besaß, und außerdem der Hinweis, dass die Autoren des Typikons von Evergetis für ihre Ausarbeitung der Regeln dieses Klosters Basilius' Texte verwendeten. Das gleiche taten Autoren, die Regeln für jene klösterlichen Gemeinschaften ausarbeiteten, die aus diesem reformierten Kloster des späten 11. Jahrhunderts entstanden sind[87] und in denen das Mönchstum den koinobitischen Idealen entsprechend erneuert wurde.[88]

---

[77] Q 2, Sveti Bazilije Veliki, Op. cit., 111
[78] Andrew T. Crislip, Op. cit., 42
[79] Andrew T. Crislip, Op. cit., 39
[80] Andrew T. Crislip, Op. cit., 41
[81] Andrew T. Crislip, Op. cit., 100
[82] W.K. Lowther Clarke, Op. cit., 154
[83] Pravilo sv. Benedikta, prev. i uv. napisao M. Kirigin, y: Redovnička pravila, prir. H. Borak Zagreb 1985, 300; G. Florovski, Istočni Oci IV veka, Vrnjačka Banja 2003, 98
[84] J. Pavić – T.Z. Tenšek, Op. cit., 185
[85] Early Monastic Rules, in: Op. cit., 31
[86] Early Monastic Rules, in: Op. cit., 31
[87] Early Monastic Rules, in: Op. cit., 31
[88] Early Monastic Rules, in: Op. cit., 32

Exkurs Nr. 1: Über Spitäler und Herbergen im Byzanz

Man muss zwei grundlegende, althergebrachte kirchliche Sozialeinrichtungen unterscheiden: Herbergen und Spitäler.[89] Spitäler waren Objekte innerhalb der Klosteranlage oder in deren Umgebung.[90] Es gab zwei grundlegende Spitalstypen: der eine für greise Mönche und kranke Mönche mit unübertragbaren Krankheiten, der andere für Mönche mit ansteckenden Krankheiten.[91] Es ist schwer, mit völliger Gewissheit zu sagen, wann byzantinische Spitäler (im strengen Sinne des Wortes) ihren Dienst aufgenommen hatten. Dies ist schon daher unmöglich, da ein und der gleiche Ausdruck im Laufe etlicher Jahrhunderte unterschiedliche Sachverhalte bezeichnete. Folglich ist die chronologische Festlegung des genauen Anfangsstadiums des Spitalwesens nur anhand von Hilfeleistungstypen möglich, die sie darbrachten, nicht aber mittels Bezeichnungen.[92] Während manche Autoren die ersten serbischen Spitäler der Klöster Hilandar auf dem Berge Athos und Kloster Studenica in Zentralserbien geradewegs aus diesem Grund nicht als Spitäler im wahren Sinne des Wortes deuten, da sie nicht über professionelle Ärzte verfügten[93], so haben andere diese Spitäler schon aus der Tatsache selbst, dass man dort arzneikundig praktizierte (wenn auch ohne derartigen professionellen medizinischen Apparat) als Spitäler im vollen Sinne des Wortes gedeutet und somit von Herbergen unterschieden, in denen nicht ärztlich praktiziert wurde[94]:

> Unser Spital von Studenica war eine Einrichtung, die allein dem Heilen diente, es war daher eine medizinische Einrichtung im wahren Sinne des Wortes.[95]

Von Byzanz her erreichten Serbien fernerhin Aufnahmestationen[96], i.e. Herbergen.[97] Diese waren eine besondere Form der Gästeversorgung und der Betreuung erschöpfter, alter und kranker Menschen.[98] Es gibt diverse Meinungen darüber, für wen sie ursprünglich vorgesehen waren. Während manche Autoren vermuten, dass sie für einen dem Kloster nicht angehörenden Personenkreis gedacht waren, also vorrangig für Pilger und Gäste, erst später auch für Kranke[99], so sprechen andere von zwei, von An-

---

[89] Das Problem der fachsprachlichen Differenzierung grundlegender Sozialeinrichtungen bestand auch von Anbeginn ihrer Gründung. Demzufolge wurden die Ausdrücke Krankenheim, Klinik, Herberge und Gasthof nahezu gleichbedeutend benützt. (Demetrios J. Constantelos, Christian Faith and Cultural Heritage: Essays from a Greek Orthodox Perspective, Somerset Hall Press, 2005, 126)

[90] Svetlana Popović, Krst u Krugu: arhitektura manastira u srednjevekovnoj Srbiji, Beograd 1994, 114

[91] Svetlana Popović, Op. cit, 114

[92] T.S. Miller, Byzantine hospitals, Dumbarton Oaks papers Vol 38: Symposium on Byzantine Medicine,1984,53-63,53

[93] Lazar Mirković, Nešto o vizantijskim i srpskim bolnicama u srednjem veku, Glasnik SPC, XLIV, 10, Beograd 1963, 383-391, 390; Leontije Pavlović, Srpske manastirske bolnice u doba Nemanjića, Zbornik PBF, II Beograd 1951,

555-566, 564

[94] Relja Katić, Bolnica Svetog Save u manastiru Studenici, Osam vekova Studenice: zbornik radova, Beograd 1986, 201-206, 202. Diese beiden Kriterien werden im übrigen zu einer Ganzheit zusammengefasst, im Zuge der Definition des Phänomens Krankenhaus in der Medizinwissenschaft heutzutage. Der Definition der Weltgesundheitsorganisation zufolge ist das Krankenhaus eine Institution mit organisiertem medizinischen Personal, das Patienten eine medizinische Fürsorge (Pflege, Behandlung) gewährleistet (http://www.who.int/topics/hospitals/en/).

[95] Relja Katić, Op. cit, 202

[96] Relja Katić, Op. cit, 203

[97] Hospice – од лат. hospitium: Gasthaus

[98] Svetlana Popović, Op. cit, 117

[99] Stranoprijemnice in: Leksikon srpskog Srednjeg veka, prir. S. Ćirković i R. Mihaljčić, Beograd 1999, 715

beginn getrennten Herbergstypen, der eine für Reisende, der andere für Kranke[100], wobei allerdings auch auf Mischformen hingewiesen wird.[101]

3. Byzantinische Modelle und Quellen für die karitative Tätigkeit der Serbischen Orthodoxen Kirche

Die Serbische Orthodoxe Kirche hat ihr karitatives Werk auf byzantinischen Modellen und Fundamenten grundiert. Religiöse, politische und familiäre Verbindungen serbischer Kirchen- und Landesfürsten mit Byzanz dienten als Zustrom, durch den fruchtbare Einflüsse den Boden Serbiens erreichten. Zwei Klöster Konstantinopels, das Kloster der Gottesmutter *Evergetis* und das Kloster *Christus-Pantokrator* haben bei diesem Prozess eine entscheidende Rolle gespielt.

Dem Heiligen Sava (1175-1236), dem ersten serbischen Erzbischof, fiel der unmittelbare Einfluss des byzantinischen Verständnisses der Wohltätigkeitsarbeit, in erster Linie in Konstantinopel zu, und zwar im Evergetis-Kloster.[102] Die serbische Kirche hat Typen und Prägungen mildtätiger Arbeit von Byzanz übernommen.[103] Das Typikon von Evergetis ist mit seiner Einleitungsteil ein Vorbild für den Heiligen Sava.[104] Als der Heilige Sava nach Konstantinopel kam, um zur Zeit der Herrschaft des Alexios III. Angelos (1195-1203) das Stavropigion für Kloster Hilandar zu erwirken, hielt er sich in dieser Klostergemeinschaft auf[105]: „...da kam er ins Kloster *Evergetis* – übersetzt *die Wohltätige*, das wie sein Hilandar der Allreinen Gottesmutter geweiht war, denn auch hier wurde er zusammen mit seinem Vater Stifter genannt“.[106] Ebenso hielt er sich hier nochmals im Jahre 1235 auf, bei seiner Rückkehr aus dem heiligen Land[107], worüber sein Biograf notierte: „…wann immer er auch nach Konstantinopel kam, hatte er hier seine Klosterfamilie.[108]

Das Gottesmutterkloster Evergetis gründete der wohlhabende Konstantinopler Bürger Pavlos, etwa um das Jahr 1048, auf seinem eigenen Grund und Boden in einem

---

[100] Gregor von Tours nannte im 6.Jh. das Leprosorium eine Fremdenherberge (Timothy Miller- Rachel Smith, Medieval leprosy reconsidered (1000 to 1300 A.D.), International Social Science Review, 3/22/2006, http://www.encyclopedia.com/doc/1G1-148857228.html)

[101] Svetlana Popović, Op. cit, 117. Folgendes könnte dieses Phänomen logisch erklären: Beherbergungen für Ortsfremde waren ursprünglich Orte für Pilger und Reisende. Zeitweise gab es unter ihnen aber auch Kranke, die Heilung auf natürliche (durch medizinische Intervention) oder übernatürliche (durch Gebete und Spendung der Sakramente) Weise erhofften, die sie im Kloster erwarten konnten. Inwiefern nun das Kloster durch solche Heilungen berühmt wurde, insofern hob die Zahl kranker Pilger rasch an, während Herbergen diesen neuen, anfänglich nicht dominanten Charakter, annahmen (Pavlos Goudas and Athanasios Diamandopoulos, Op. cit.).

[102] Filaret Granić, Odredbe Hilandarskog tipika Svetog Save o haritativnoj delatnosti manastira, Bogoslovlje, Godina XLII (LVI), sveska 1 i 2, Beograd 1998, 172-179, 177; Evergetis: Typikon of Timothy for the Monastery of the Mother of God Evergetis, transl. R. Jordan, Byzantine Monastic Foundation Documents: A Complete Translation of the Surviving Founders Typika and Testaments, ed. by J. Thomas and A. C. Hero, Washington D.C., 2000, 457

[103] Filaret Granić, Monaštvo u službi bližnjega u starom i srednjem veku, Bogoslovlje, Godina XLII (LVI), sveska 1 i 2, Beograd 1998, 67-72, 72

[104] T. Subotin-Golubović, Prilog poznavanja bogosluženja u Srpskoj Crkvi krajem XIII veka, Hilandarski zbornik, 10, Beograd 1998, 153-177, 154

[105] Evergetis Typikon, 456

[106] Die Vita des Heiligen Sava, in: Teodosije, Žitija, Beograd 1988, 139

[107] Evergetis Typikon, 456

[108] Die Vita des Heiligen Sava, in: Domentijan, Život Svetog Save i Život Svetog Simeona, Beograd, 1988, 103.

Vorort außerhalb der Mauern Konstantinopels.[109] Er wurde Mönch und erster Abt des Klosters. Bekannt ist Pavlos auch als Autor des großen asketischen Florilegiums *Evergetinon*, eines Gefüges von Mönchschriften über Klostersatzungen (in Form einer Sammlung) für die er auch *Schriften des Heiligen Basilius des Großen* benutzte.[110] Nachfolger des Pavlos auf dem Abtstuhl war Timotheos, zweiter Stifter des Klosters, das er erweiterte und befestigte. Timotheos ist der Autor der ältesten Schicht des Kloster-Typikons von Evergetis, sowohl was den Teil über die Stiftungsfakten anbetrifft, als auch den Teil über liturgische Bestimmungen. Das Typikon entstand in mehreren Phasen, zunächst in seiner Form aus den Jahren 1054-1070, bis hin zur endgültigen Version von 1098 bis 1118.[111]

Dies war, so muss man bedenken, die Zeit der Reformen des Mönchstums in Byzanz.[112] Die Grundidee dieser Reformbewegung war die Erneuerung und Festigung des koinobitischen Mönchstums.[113] Das Evergetis-Kloster hatte bei diesen Bemühungen eine beachtliche Stellung:

> Dieses Kloster war das Haupt einer äußerst einflussreichen Bewegung zur Reformierung des byzantinischen Mönchstums, die sich auf ihre Vorgänger, *wie den Heiligen Basilius den Großen* und den Heiligen Theodor Studit stützte. Dieser Bewegung glückte die Revidierung damaliger Ansichten zu wichtigsten Fragen, etwa der Organisation der Klosterverwaltung, einer strengen Finanzverwaltung, sowie der Rückkehr zum koinobitischen Modell des organisierten Klosterlebens.[114]

Die Theologie des Heiligen Basilius des Großen ist im Typikon von Evergetis sowohl direkt als auch indirekt präsent.[115] In disziplinären Fragen bedienen sich die Autoren des Typikons seines Erbguts, beispielsweise bei den Satzungen zum Verbot persönlichen Eigentums.[116] An mehreren Stellen erwähnen sie ihn ansonsten direkt: „…wie auch der Heilige Basilius sagt…“[117], „…was auch der göttliche Basilius bestätigt, wenn er sagt…“[118], oder „…auch das sagt der Heilige Basilius.[119] Der Standpunkt des Basilius zur Bedeutung der karitativen Tätigkeit findet hier ebenfalls seinen Platz.

Das Typikon des Evergetis-Klosters ist das einflussreichste Stiftungsbezogene byzantinische Typikon, das je geschrieben wurde.[120] Es beeinflusst in großem Maße alle Typika, die in der Folge entstanden.[121] In einigen Fällen handelt es sich um die direkte Übernahme der Struktur des Typikons selbst, nebst kleinerer Adaptationen. In anderen Fällen wiederum, wie im Beispiel des Typikons des Pantokrator-Klosters, geht es nicht um eine direkte Verbindung zwischen den Texten, sondern um das Übernehmen grundlegender Ideen und Brauchtümer.[122]

---

[109] Evergetis Typikon, 454
[110] Evergetis Typikon, 454
[111] Evergetis Typikon, 455
[112] Evergetis Typikon, 455
[113] Evergetis Typikon, 457
[114] Evergetis Typikon, 457
[115] Eine genaue Liste über Schriften des Basilius, die zur Erstellung dieses Typikons benutzt wurden, findet sich in: Evergetis Typikon, 500-01
[116] Evergetis Typikon, 459
[117] Evergetis Typikon, cap. 4
[118] Evergetis Typikon, cap. 7
[119] Evergetis Typikon, cap. 17
[120] Evergetis Typikon, 468
[121] Bezüglich der Frage, inwiefern dieses Typikon kraft seiner Einstellung zur philanthropischen Tätigkeit seitens der Klöster, andere und spätere Klöster beeinflusst hat, siehe in: Evergetis Typikon, 505
[122] Evergetis Typikon, 456

Bekannt ist das Evergetis-Kloster als klassischer Vertreter eines spezifischen Trends im Klosterleben byzantinischer Zeit, insbesondere Konstantinopels im letzten Viertel des 10. Jahrhunderts. Damals wurden häufig philanthropische Institutionen zusammen mit Klöstern errichtet, was eine massenhafte Institutionalisierung des philanthropischen Werkes dekuvriert.[123] Im Typikon von Evergetis gibt es folgende konkrete Beispiele wohltätigen Dienstes:

Der Dienst an Armen und Ortsfremden

Die Almosenverteilung an Arme war ein Vorgang des *Austeilens an der Klosterpforte,* der wahrscheinlich in Abständen erfolgte – zum Klosterpatronstag *des Gottesmutterfestes*, an dem die Mönchshand besonders „großzügig" sein sollte[124], sowie an Gedenktagen verstorbener Mönche und Wohltäter des Klosters.[125] Dem ungeachtet erfolgten aber auch regelmäßige, alltägliche Zuwendungen geringeren Ausmaßes.[126] Ferner war in diesem Typikon die Betreuung von Ortsfremden vorgesehen[127], die sich bis zu deren eventuellem christlichen Begräbnis hin ausdehnen konnte.[128]

Die Krankenfürsorge

Dieses Kloster mit seinem Typikon zeichnete sich durch seine große Krankenfürsorge aus.[129] Das Kloster, so erfahren wir, hatte ein Achtbettzimmer. Außerdem wird erstmals in der Geschichte klösterlicher Typika ein Badezimmer erwähnt[130], das vorrangig für die Kranken bestimmt war.[131] Für sie war auch eine unterschiedliche, ihren Krankheiten entsprechende Ernährung vorgesehen.[132]

Das Pantokrator-Kloster, die spätere Zeyrek Moschee[133], befand sich in der Mitte des nördlichen Teils von Konstantinopel.[134] Erbaut wurde das Kloster von Johannes II. Komnenos, der im Oktober 1136 dazu das Typikon verfasste.[135] Neben dem Kloster befand sich zunächst ein bekanntes Spital[136], ferner ein Altersheim, während der dritte Teil dieses Komplexes, ein Leprasanatorium, anderwärts abseits lag.[137] Dieses Kloster diente zur Zeit des Palaiologen Andronikos II. (1282-1325) als Gefängnis für politische Gegner dieses Kaisers. Hier war auch der Sohn des serbischen Königs Milutin, Stefan von Dečani (Stefan Uroš III.) mit zweien seiner Söhne in den Jahren 1313-1320 eingesperrt.[138]

---

[123] Evergetis Typikon, 465; Almsgiving in Encyclopedia of Early Christianity, ed. by E. Ferguson, Routledge, 1990

[124] Evergetis Typikon, cap. 11

[125] Evergetis Typikon, cap. 36

[126] Evergetis Typikon, cap. 38

[127] Evergetis Typikon, cap. 38

[128] Evergetis Typikon, 465

[129] Evergetis Typikon, cap. 41

[130] Evergetis Typikon, 460

[131] Evergetis Typikon, cap. 28

[132] Evergetis Typikon,cap. 26

[133] Leontije Pavlović, Srpske manastirske bolnice u doba Nemanjića, Zbornik PBF, II Beograd 1951, 555-566, 559

[134] Pantokrator: Typikon of Emperor John II Komnenos for the Monastery of Christ Pantokrator in Constantinople, transl. R. Jordan, Byzantine Monastic Foundation Documents: A Complete Translation of the Surviving Founders Typika and Testaments, ed. by J. Thomas and A. C. Hero, Washington D.C., 2000, 725

[135] Filaret Granić, Odredbe Hilandarskog tipika Svetog Save o haritativnoj delatnosti manastira, Bogoslovlje, Godina XLII (LVI), sveska 1 i 2, Beograd 1998, 172-179, 177

[136] Leontije Pavlović, Bolnice i lečenja prema nekim grčkim tipicima iz XI i XII veka, Neki spomenici kulture – osvrti i zapažanja, IV, Smederevo 1967, 133-150, 135-49

[137] Pantokrator Typikon, 725

[138] Pantokrator Typikon, 726

Im Pantokrator-Kloster war die Krankenfürsorge nicht nur für Mönche bestimmt. Mitbewohner dieses Klosters wurden nicht vergessen. Zunächst legt das Typikon für Mönche fest, man möge sich der kranken Brüder, soweit möglich und ausreichend, in deren Zellen annehmen oder gar im gesonderten Sechsbettzimmer.[139] Selbst einen Berufsarzt konnten sie in Anspruch nehmen. Dann erwähnt der Autor des Typikons das Spital „für unsere Brüder in Christo“ [140], zugänglich für Laien, die nicht die Mönchsweihe empfangen hatten. Patienten beider Einrichtungen mussten also voneinander isoliert sein.[141] Die Bedeutung, die dem Spital des Pantokrator-Klosters beigemessen wurde, ersieht sich auch aus der Tatsache, dass das Thema seiner Ausstattung einen großen Teil des Typikons einnimmt.[142] Dieses Spital, das über 50 Betten verfügte[143], nebst Berufsärzten und Pflegepersonal[144], stellte den besteingerichteten medizinischen Komplex seiner Zeit dar.[145]

In Kapitel 42 des Typikons des Pantokrator-Klosters gibt es eine theologische Begründung für das Bestehen dieser wohltätigen Einrichtung. Als der Autor des Typikons das Spitalspersonal nämlich anweist, mit Bedacht auf den Allmächtigen, den verantwortungsvollen Dienst nicht zu vernachlässigen, sondern ihn in voller Hingabe zu erfüllen, da ruft er ihm jene Belegstelle des Evangeliums ins Gedächtnis, die der unmittelbare Ausgangspunkt aller kirchlicher philanthropischen Tätigkeit ist: Christus betrachtet die den geringsten seiner Brüder erwiesenen, guten Taten, als Ihm selbst erwiesene (Mt.25,40), alle Vernachlässigung dieser angeordneten Pflicht, jedoch, ziehe eschatologische Sühne nach sich.[146]

Der philanthropische Komplex des Pantokrator-Klosters umfasste neben diesem Spital auch ein von Mönchen geleitetes Altersheim[147], das 24 Greisen Obdach gewährte[148], sowie das abseits liegende Sanatorium für Leprakranke.[149] Neben diesen großen

---

[139] Pantokrator Typikon, cap 10; 729

[140] Pantokrator Typikon, cap. 51

[141] Pantokrator Typikon, cap. 51

[142] Pantokrator Typikon, cap. 36-55. Die serbische Übersetzung seiner Kapitel über die Ausstattung des Spitals und der übrigen philanthropischen Institutionen des Klosters Pantokrator (Kapitel 36-63) veröffentlichte L. Marković (Lazar Marković, Nešto o vizantijskim i srpskim bolnicama u srednjem veku, Glasnik SPC, XLIV, 10, Beograd 1963, 383-391, 384-390)

[143] Pantokrator Typikon, cap. 36

[144] Pantokrator Typikon, cap. 38-39

[145] Leontije Pavlović, Op. cit., 133-34

[146] Pantokrator Typikon, cap. 42

[147] Leontije Pavlović, Op. cit. 146. Byzanz veräußert eine nicht mehr so sehr marginalisierte, neue Betrachtung des Greisenalters, nicht wie einstens in Rom oder im antiken Griechenland (Chris Gilleard, Op. cit., 636). Die Klöster befassten sich speziell mit alten Menschen. Dazu sei übrigens unsererseits bemerkt, dass Mönche, bewiesenermaßen, im Mittelalter Menschen mit höchster Lebenserwartung waren (Chris Gilleard, Op.cit., 635).

[148] Pantokrator Typikon, cap. 58-62

[149] Pantokrator Typikon, cap. 63. Bislang vertrat man in der serbischen Wissenschaft die Meinung, auf der Übersetzung von L. Mirković fußend, das dritte Gebäude des philanthropischen Komplexes des Pantokrator-Klosters sei gewissermaßen eine psychiatrische Klinik für seelisch Erkrankte gewesen. Dies geschah, weil Mirković die Syntagma hiera nossos mit heilige Krankheit übersetzte (Lazar Mirković, Nešto o vizantijskim i srpskim bolnicama u srednjem veku, Glasnik SPC, XLIV, 10, Beograd 1963, 383-391, 389) die er folglich als seelische Krankheit identifizierte (Lazar Mirković, Op. cit., 390). Gleichsam wiederholte dies Leontije Pavlović bei der Schilderung des dritten Gebäudes für seelisch Erkrankte, abseits des Stadtzentrums (Leontije Pavlović, Bolnice i lečenja prema nekim grčkim tipicima iz XI i XII veka, Neki spomenici kulture – osvrti i zapažanja, IV, Smederevo 1967, 133 – 150, 148). Der Übersetzer R. Jordan, indessen, überträgt diese Wortkoppelung mit Lepraerkrankung, denn zur Abfassungszeit des Typikons bezog sich

instituierten Prägungen der Philanthropie, pflegte man im Kloster auch noch andere, kleinere Dienste: man betrieb eine Bäckerei zur Verpflegung Kranker und anderer Notleidender[150], Armen wurden vor der Klosterpforte milde Gaben ausgeteilt[151], Speisereste wurden nach den Mahlzeiten von den Mönchen eingesammelt und an Notleidende verteilt.[152]

Das gut entwickelte und organisierte System des Gesundheitsschutzes und der humanitären Aktivitäten dieser beiden Klöster dienten, wie schon gesagt, den dort einkehrenden Serben, als Vorbild und Anregung. Der Einfluss dieser Klöster von Konstantinopel erfolgte in zwei Vorstößen: erstmals vom Heiligen Sava ausgehend, danach von Stefan aus Dečani und vom Kaiser Dušan.

Exkurs Nr. 2: Liturgisches Leben und karitatives Werk

In gewissen Kreisen orthodoxer Theologen besteht eine, mehr oder weniger ausgeprägte Animosität in bezug auf das kirchliche, humanitäre Werk. Bischof Irinej von der Bačka stellt diese theologische Ausrichtung bei jenen fest, die sagen: *„Wir haben die Liturgie; wozu braucht man da noch Soziales?"* und setzt fort:

> Insofern haben sie Recht, als sie der sozialen Theorie und Praxis keine Substitution oder... Alternative zur Liturgie der Kirche einräumen… hingegen sie sind überhaupt nicht im Recht, soweit sie die soziale Dimension des Wesens, des Lebens und der Mission der Kirche minimalisieren oder gar ... leugnen, sogar im Namen der Orthodoxie und ihres eucharistischen und asketischen Ethos. Die rechte und ordnungsgemäße Betrachtungsweise besteht hier weder in der Betrachtung der Liturgie allein als individuell-mystisches Erlebnis, noch in der Betrachtung sozialer Bemühungen und Errungenschaften seitens der Christen als außerliturgische Geschäftigkeit und zusätzliche "Verdienste". Die Ausübung des Sozialdienstes der Kirche vollzieht sich als Fortsetzung, genauer gesagt als unveräußerlicher Teil ihrer Eucharistie, ihrer Liturgie, ihrer gott-menschlichen Art des Daseins, ihres Lebens, Wirkens, ihres Zeugnisablegens, ihrer Darbringung, ihrer Selbstaufopferung *für Leben und Heil der Welt* und zur Ehre des trinitären Gottes.[153]

Wir hoffen mit dieser Studie aufzuzeigen, wie sehr die Alternative: *Liturgie oder Wohltätigkeitswerk* falsch ist, indessen aber, wie sehr in Wirklichkeit zwischen diesen beiden Ausübungen der Kirche eine untrennbare und organisch implizite Verbindung besteht. Betrachten wir nur einige gangbare Beispiele: Das liturgische Werk des Heiligen Basilius des Großen flechtet auf bestmögliche Art in sich und in die bezeugende eucharistische Anrufung der Kirche an Gott-Vater nicht nur philanthropische Fürbitten ein, sondern auch das gesamte eucharistische Programm des Sozialdienstes der Kirche, wie nachstehend in seiner Anaphora dargelegt:

> Gedenke, o Herr, derjenigen, welche in Deinen heiligen Kirchen Früchte und gute Werke bringen und der Armen gedenken... fülle ihre Vorratskammern mit jeglichem Gute, bewahre ihre Ehen in Frieden und Eintracht, ernähre die Säuglinge, unterrichte die Jugend, stärke das Alter, tröste die Kleinmütigen... befreie diejenigen, welche von unreinen Geistern ge-

---

diese Syntagma nicht mehr auf die Epilepsie, sondern auf die Lepraerkrankung. (Pantokrator Typikon, 777). Dieser Erklärung zweckdienlich, steht auch der Text des Typikons selbst zur Seite, denn in seiner Einleitung notiert Kaiser Johannes Komnenos, er habe nebst mehrerer klösterlicher Gebäude, auch ein dem Kloster abseits liegendes Gebäude errichtet, und zwar für jene deren Körper von der Lepra befallen sind (Pantokrator Typikon, 738).

[150] Pantokrator Typikon, cap. 45

[151] Pantokrator Typikon, cap. 8

[152] Pantokrator Typikon, cap. 11

[153] Irinej Bulović, Op. cit., 7-8

> plagt werden, schiffe mit den Schifffahrenden, reise mit den Reisenden, stehe den Witwen bei, beschütze die Waisen, erlöse die Kriegsgefangenen und heile die Kranken... denn Du, o Gott, bist die Hilfe der Hilflosen, die Hoffnung der Hoffnungslosen, der Retter der Sturmbewegten, der Hafen der Schifffahrenden und der Arzt der Kranken.[154]

Diese Verbindung wird vom Typikon des Pantokrator-Klosters auf die ihm getreue Weise hervorgehoben und bestätigt. In den Dienst an den Kranken, außerhalb des Klosters, ist die Teilnahme derselben Kranken am gottesdienstlichen Alltagsleben essentiell verwoben. Die Kranken waren dermaßen in das aktive liturgische Leben der Mönchsgemeinschaft eingegliedert, dass an vier Tagen der Woche in der Spitalskirche ein Gottesdienst abgehalten wurde: mittwochs, freitags, samstags und sonntags. Der verstorbenen Kranken, wiederum, wurde mindestens dreimal jährlich im Gottesdienst, und zwar an den Totengedenktagen gedacht.[155]

Noch ein, vornehmlich gottesdienstlicher Brauch, nämlich die Fußwaschung der Kranken am Gründonnerstag, war in das liturgische Lebens eines Kranken im Pantokrator-Kloster eingegliedert.[156] Es schadet nicht zu erwähnen, dass es sich auch bei dieser Praxis um ein direktes Anlehnen an die Mönchsregeln des Basilius handelt. Dort erläutert der Heilige jemandem, der isoliert lebend sich der Gemeinschaft entzogen hat:

> Schau her auf die Überfülle der Menschenliebe des Herrn…er wollte uns, vollends und ganz, ein Beispiel der Demut geben. Er selber krempelte in der Vollkommenheit seiner Liebe die Ärmel hoch und wusch seinen Jüngern die Füße. Wen aber wirst Du wohl waschen? Wem dienen? Wem nachfolgend wirst Du der Letzte sein, wenn Du für Dich allein lebst?[157]

4. Das humanitäre Werk der Serbischen Orthodoxen Kirche vom 12. Jahrhundert bis heute

Es versteht sich von selbst, dass es im Rahmen dieses Referats nicht möglich ist, detailliert und ausführlich über eine derart umfangreiche und komplizierte Thematik zu schreiben. Ferner wird unsere Arbeit auch nicht durch die Tatsache erleichtert, dass Theologen über dieses Thema bislang sehr wenig geschrieben haben und Niederschriften monographischer Art auch in anderer Disziplinen selten sind. Die Leistungen unserer Vorgänger sind mehr oder weniger im Literaturverzeichnis angeführt und bei der Anfertigung unserer Studie benutzt worden. Die wichtigsten und förderlichsten Texte sind jene von Relja Katić und Leontije Pavlović. Leontije Pavlović, einer der seltenen Theologen, die sich ausführlicher mit Themen über das karitative Werk der serbischen Kirche des Mittelalters beschäftigt haben, schrieb vor 56 Jahren, dass Angaben über serbische Klosterspitäler und über die medizinische Behandlung im Mittelalter spärlich, hoffnungslos verstreut und ungenügend erforscht sind.[158] Seither wurde trotzdem, zumindest betreffs der Theologie, auf diesem Gebiet weiterhin nicht viel getan.

Die ersten serbischen Klosterspitäler von Hilandar und Studenica entstanden nach dem Vorbild byzantinischer Klöster und deren Spitäler.[159] In ihnen wurde auf der

---

[154] Zastupnička molitva, Božanstvena Liturgija Sv. Vasilija Velikog, Služebnik, Beograd 1986, 164-65
[155] Pantokrator Typikon, Op. cit., cap. 51
[156] Pantokrator Typikon, Op. cit., cap. 51
[157] Q 7, Sveti Bazilije Veliki, Op. cit., 122
[158] Leontije Pavlović, Srpske manastirske bolnice u doba Nemanjića, Zbornik PBF, II Beograd 1951, 555-566, 555
[159] Bolnice in: Leksikon srpskog Srednjeg veka, prir. S. Ćirković i R. Mihaljčić, Beograd 1999, 54

Basis der Handbücher der byzantinischen Volksmedizin, auch aber der medizinischen Schriften der Antike praktiziert.[160]

Die Vorstellungen des Heiligen Sava bezüglich Spitalsarbeit und karitativen Werks, so wie sie in den Tipika von Hilandar und Studenica zum Ausdruck kommen, entsprossen direkt dem Leitbild von Evergetis[161], denn in den serbischen Typika handelt es sich bei den Kapiteln über das karitative Werk, ausschließlich um Übersetzungen und Adaptationen gleicher Stellen aus dem Typikon des Evergetis-Klosters.[162] Die Entstehung der Spitäler selbst, ist wiederum nicht nur der Existenz solcher Stellen im Typikon von Evergetis zuzuschreiben. In den großen Klöstern, wie etwa in Hilandar und Studenica, ergab sich einfach die Notwendigkeit für die zahlreichen (gesunden aber auch kranken) Mönche Spitäler anzulegen.[163]

In der Wissenschaft gibt es seit langem eine Kontroverse über die Frage, welches der beiden Tipika des Heiligen Savas das ältere sei. Eine Hypothese erwägt die Existenz einer ursprünglichen Übersetzung des Typikons von Evergetis, der zufolge parallel jene beiden von Hilandar und Studenica entstanden wären.[164] Andere Autoren vermuten, das Typikon von Hilandar sei älter.[165]

Analysiert man den Betrieb der Spitäler von Hilandar und Studenica, so sieht man einerseits, dass die serbische Medizin dieser Epoche mit der europäischen Schritt

---

[160] Relja Katić, Medicina kod Srba u srednjem veku, SANU Posebna izdanja knjiga CCCX Odeljenja medicinskih nauka knjiga 12, Beograd 1958, 165

[161] Filaret Granic, Odredbe Hilandarskog tipika Svetog Save o haritativnoj delatnosti manastira, Bogoslovlje, Godina XLII (LVI), sveska 1 i 2, Beograd 1998, 172-179, 179

[162] Ljiljana Juhas-Georgievska,: Tipik Svetog Save za manastir Hilandar, Hilandarski tipik: rukopis CHIL AS 156, prired. D. Bogdanović, Beograd 1995, 97

[163] Relja Katić, Op. cit.,167

[164] Ljiljana Juhas-Georgievska, Op. cit., 113

[165] Relja Katić, Bolnica Svetog Save u manastiru Studenici, Osam vekova Studenice: zbornik radova, Beograd 1986, 201-206, 201; Ljiljana Juhas-Georgievska, Op. cit., 97. Man weiß über das Typikon von Hilandar, dass es in der zweiten Hälfte des Jahres 1199 abgefasst wurde (Ljiljana Juhas-Georgievska, Op. cit., 97), samt einem bedeutenden Grad an Eigenständigkeit hinsichtlich des Modell-Typikons, mit Abänderungen und Hinzufügungen, die für jenes konkrete Milieu charakteristisch sind, doch auch mit Vorstellungen des Autors (Ljiljana Juhas-Georgievska, Op. cit.,114). Der Heilige Sava arbeitete höchstwahrscheinlich die Übersetzung auf, korrigierte bzw. erweiterte den Text (Ljiljana Juhas-Georgievska, Op. cit., 98). Das Problem des Typikons von Studenica ist komplizierter. Das Spital von Studenica ist das erste Spital auf dem Gebiet des mittelalterlichen serbischen Staates (Relja Katić, Op. cit., 201). Sein normatives Schriftstück, nämlich das Typikon von Studenica, dessen Original nicht erhalten ist (Miodrag Petrović, Crkvenodržavna ideologija Svetog Save u Studeničkom tipiku, Studenički tipik i samostalnost Srpske Crkve, Beograd 1986, 12), ebnet durch sein ungewisses Abfassungsdatum dieses Problem. Das Abfassungsdatum des Typikons von Studenica setzt man in der Wissenschaft unterschiedlich an. Darüber gibt M. Petrović einen umfangreichen Überschlag aller bisherigen Standpunkte und Hypothesen (Miodrag Petrović, Op. cit.,14-41). Er legt dar, das Typikon habe seine endgültige Form vor dem 9. Februar 1206 erhalten, als der Hl. Sava den Leib des Hl. Symeon nach Studenica überführte, beziehungsweise vor dem 13. Februar, seitdem er dort das Amt des Abtes bekleidete (Miodrag Petrović, Op. cit.,110). Jedoch lässt er die Frage nach der unteren Datierung offen. Petrović illustriert vier bisherige Hypothesen über das mögliche Abfassungsdatum des Typikons von Studenica: nämlich vor der Abfassung des Typikons von Hilandar um 1199, oder als der Hl. Symeon der Myronspendende, verstarb, oder vor Savas Reise nach Studenica oder nach seiner Ankunft in Studenica (Miodrag Petrović, Op. cit.,18). Abschließend äußert er, dass sich letztlich nur schwer auf diese Frage eine Antwort finden lässt, da keine ältesten erhaltenen Kopien des Originals vorliegen (Miodrag Petrović, Op. cit.,20). Dabei weist er auch darauf hin, dass es eine Reihe von Argumenten gibt, die für die Frage des Alters des Typikons von Studenica förderlich sind. Die Existenz einer älteren Schriftweise vieler Worte im Typikon von Studenica, ist nicht das unmerklichste Argument (Ibid).

hielt[166], aber andererseits auch, dass sie nicht allein aus sich selbst entstanden ist, sondern an die reichen Entwicklungsgänge des byzantisch-medizinischen Erbes anknüpft, indes auch an jene der westlichen Medizin damaliger Zeit.[167]

Das Spital von Kloster Hilandar wurde in den darauf folgenden Jahrhunderten ausgebaut und weiter entwickelt. So etwa hat Kaiser Dušan das Spital von Hilandar zu einem Komplex von sechs Zellen mit je zwölf Betten erweitert und renoviert.[168] Fürst Lazar führte diese Arbeit gleichsam fort.[169]

Zwei der bekanntesten Kapitel, aus den Typika des serbischen Heiligen Sava, über das karitative Werk in seinen Klöstern Hilandar und Studenica, sind Kapitel 38 *Vom Austeilen milder Gaben an der Pforte und* Kapitel 40 *Von Spitälern und Krankenpflegern*. Die Gegenüberstellung beider Texte weist auf ihre Kongruenz. Betrachten wir den Wortlaut des Typikons von Studenica:

> **Kapitel 38**: Vom Austeilen an der Pforte
> Was im Folgenden gesagt wird, und was Ihr euch besonders einprägen sollt, wird nicht wenig zu eurem Nutzen, zum Heil eurer Seele beitragen. Worum handelt es sich? Es geht um das Austeilen an der Pforte *Ortsfremden und Bedürftigen gegenüber*. Diese haben uns um ihres Seelenfriedens willen besucht und wir haben ihretwegen eine *Herberge* errichtet… dort werden wir den ortsfremden Brüdern eine Erholungsmöglichkeit bieten und den Gebrechlichen ein Lager, kraft unserer Mittel, um sie also der Fürsorge zu würdigen. *Den Nackten und Bloßfüßigen möge Kleidung und Schuhwerk verteilt werden* aus euren alten Beständen, jedoch nicht aus eurer Hand selbst, was nicht geziemt, sondern der Abt möge dies tun. Man möge gleichsam *Hungrige speisen* um ihrer Seelen willen, wie gesagt, und man möge gesegnetes Brot, Wein sowie ein wenig euren Tisches überschüssige Linsen austeilen. Dies geschehe aber eurer Enthaltsamkeit willen, wenn möglich, ansonsten sei es infolge der Überreste. Wenn es so möglich ist, dann freut es ebenso Gott. Auch soll man *Verstorbene begraben*. Für Ortsfremde wurde ein eigener Friedhof errichtet… nicht aber soll man sie so irgendwie und unachtsam begraben, sondern Ihr selbst sollt Trauergesänge singend vorangehen und euch um alles andere würdig kümmern, ohne Abstriche. Gegenüber unseren ortsfremden Brüdern soll man sich korrekt verhalten, auf dass auch wir untadelig und ihrer willen reichlich Gnade vor Gott fänden. Wir wünschen indessen nicht, dass Ihr wen auch immer mit leeren Händen von unserer Pforte abweist.[170]

Vergleichen wir nun diesen Wortlaut mit jenem von Hilandar, so ersehen wir keine wesentlichen Unterschiede.[171] Gehen wir aber einen Schritt weiter und betrachten das Typikon von Evergetis, so werden wir feststellen, dass der Heilige Sava nicht nur den übersetzten Text dieses Kapitels übernommen hat, sondern dass dieser sogar die gleiche Kapitelnummer im Textaufbau des Typikons trägt. Der einzige *wesentliche Unterschied* betrifft die Tatsache, dass das griechische Typikon eine in der serbischen Fassung ausgebliebene Fortsetzung beinhaltet, vom *Verbot des Austeilens an Personen weiblichen Geschlechts an der Pforte*, mit Ausnahme des Klosterfestes und der Totengedenktage.[172] Wir vermuten, dass gerade diese bis heute nicht ausreichend beachtete

---

[166] Relja Katić, Bolnica Svetog Save u manastiru Studenici, Osam vekova Studenice: zbornik radova, Beograd 1986, 201-206, 201

[167] Relja Katić, Op. cit., 202

[168] Leontije Pavlović, Op. cit., 561; Relja Katić, Medicina kod Srba u srednjem veku, SANU Posebna izdanja knjiga CCCX Odeljenja medicinskih nauka knjiga 12, Beograd 1958, 167

[169] Leontije Pavlović, Op. cit., 562; Relja Katić, Op. cit.,167

[170] Studenički tipik, preveo T. Jovanović, Beograd 1994, 64a-65, 119

[171] Hilandarski tipik: rukopis CHIL AS 156, prired. D. Bogdanović, Beograd, 89

[172] Evergetis Typikon, Op. cit., 496

Tatsache auf das größere Alter des Typikons von Hilandar hinweist. Als der Heilige Sava (oder einer seiner Übersetzer), der ansonsten streng bis ins Detail genau übersetzt hat, die Vorschriften des Typikons von Evergetis wiederholte, und bei der Übersetzung zu dieser Textstelle kam, musste er sie selbstverständlich als unnötig erachten – ließ sie also folglich aus – einzig allein da *die Eventualität, eine Person weiblichen Geschlechts könnte an der Klosterpforte erscheinen, ausgeschlossen*, beziehungsweise unwirklich war. Weil nämlich Frauen das Betreten des Heiligen Berges untersagt ist, scheint es sehr denkbar, dass der Schlussteil des Kapitels deshalb ausgelassen wurde. Bei der späteren Fassung von Studenica wurde dieser Teil nicht eingebracht, entweder aus Versehen des Verfassers, oder weil damals gerade nur die serbische, nicht aber die griechische Fassung vorlag. Wäre die Situation umgekehrt gewesen, wäre also zuerst das Typikon von Studenica verfasst worden, dann wäre es völlig unlogisch und unangebracht gewesen, diesen Teil auszulassen. Das Eintreffen weiblicher Bettler an der Klosterpforte von Studenica war nicht nur Möglichkeit, sondern Tatsache. Daher musste dieses Teilstück unbedingt in die Fassung des Typikons vom Heiligen Sava aufgenommen werden.

Ähnlich verhält es sich mit der Beziehung zwischen den Typika von Studenica und Hilandar, hinsichtlich der Frage der Spitalsorganisation. Dies wird geschildert in

> **Kapitel 40**: *Von Spitälern und Krankenpflegern:*
>
> …wir ordnen daher an, den Kranken eine Räumlichkeit zu geben, die einem gut eingerichteten Spital gleicht. Dort gebe man ihnen ein Liegebett zur Erholung, zudem einen Krankenpfleger als vollständigen Beistand. Wenn sie…sehr krank werden, sollen sie zwei Krankenpfleger haben. In der Stube sei ein beweglicher Metallofen, auf dem man Kranken feuchte Umschläge und anderes zur Erleichterung ihrer Lage bereitet, wo man auch Speisen, Getränke und anderes aufwärmt. Der Abt soll häufig, nicht aber selten, ins Spital kommen, fürsorglich die Brüder besuchen und jedem das Nötige mitbringen.[173]

Beide serbische Fassungen erwähnen nicht die Zahl der dortigen Betten[174], was hingegen beim Typikon von Evergetis, das ja für beide direktes und unmittelbares Leitbild war, der Fall ist.[175] Offensichtlich beeinflusste das Typikon von Evergetis mit seinen bedeutendsten, die Philanthropie betreffenden Kapiteln in direkter Weise den Heiligen Sava und fand seine Rückwirkung in den von ihm verfassten Typika von Hilandar und Studenica, in denen er sich direkt an das Typikon von Evergetis als Leitbild anlehnt.[176] Daraus folgt, dass sich die biblisch-liturgische karitative Tradition, in Verbindung mit dem Heiligen Basilius, mittels dieses Typikons bzw. dieser Typika indirekt in der orthodoxen Kirche Serbiens durchgesetzt hat und ihre Vorstellung von einem praktischen karitativen Werk geformt hat. Der direkte, von Basilius ausgehende Einfluss lag vorrangig im Zelebrieren seiner Heiligen Liturgie, dieses Inbegriffs wahrer Gottesliebe und Philanthropie, aber auch im großen Interesse unserer Vorfahren an seinen theologischen Schriften.[177]

---

[173] Das Typikon von Studenica, 676-68a, 123-124

[174] Das Typikon von Hilandar, 91

[175] Evergetis Typikon, 497

[176] Ljiljana Juhas-Georgievska, Op. cit.,116

[177] Abschriften der Basilius Mönchsregeln, unter anderen auch jene aus Sammelwerken des 14. Jahrhunderts befinden sich heute in der Nationalbibliothek Serbiens und jene des Jahres 1649 (aus Kloster Rača) befinden sich heute in der Universitätsbibliothek (D.Bogdanović, Inventar ćirilskih rukopisa u Jugoslaviji (XI-XVII veka), Beograd, 1982, 33,37)

Kirchenrechtliche und staatsrechtliche Dokumente haben ebenfalls das humanitäre Werk im mittelalterlichen Serbien reguliert. Eine große Bedeutung hat der Rechtskodex des Heiligen Sava, bekannt unter dem Namen *Nomokanon*, der gesetzlich die soziale Fürsorge regelt und diesbezüglich verpflichtend ist.[178] Das Gesetzeswerk Kaiser Dušans reguliert dieses Thema ebenfalls in Artikel 28[179]: „man möge in allen Kirchen die Armen speisen, so wie es die Kirchenstifter befohlen haben. Ein Metropolit, Bischof oder Abt, der dies nicht tut, soll seines Amtes enthoben werden“. [180]

Die Serbische Kirche hat sich nicht nur auf dem Territorium ihrer eigenen Jurisdiktion mit den Lösungen sozialer Fragen befasst. König Milutin (1282-1321) errichtete in Konstantinopel ein Spital neben dem bekannten Johannes dem Täufer geweihten Prodromos-Kloster.[181] Dieses war nicht Milutins einziges Spital im Ausland. Er baute auch das serbische Erzengel-Kloster in Jerusalem und errichtete nebst diesem ein Spital samt Fremdenherberge.[182] Beide Einrichtungen hat später Kaiser Dušan weiterfinanziert und versorgt.[183] Der Biograph König Milutins schreibt:

> Inmitten Konstantinopels, an einem Ort namens Prodromos, errichtete er eine wunderschöne Kirche… ferner eine Herberge, genauer gesagt ein Spital mit zahlreichen Zellen zur Erholung Kranker, zudem ausgestattet mit weichen Liegematratzen … Er fand viele geschickte Ärzte, denen er viel Gold und anderes Erforderliche gab, um Kranke ohne Unterbrechung betreuen und heilen zu können…. an diesem Ort Prodromos …. bringt man noch heute Wein, Brot und andere Nahrung zur Pforte, um Mittelose, Ortsfremde und anderer Bedürftige ausreichend versorgen zu können.[184]

Bekannt ist, dass während des ganzen Mittelalters unter allen serbischen Klöstern nur Milutins Kloster von Konstantinopel über professionelle Ärzte verfügte[185], während Ärzte anderer Klöster nur empirisch erworbene Qualifikationen besaßen.[186] Im Rahmen dieses Spitals befand sich auch Milutins medizinische Schule, in der angesehenste byzantinische Ärzte der damaligen Zeit dozierten.[187] König Milutin steuerte, wie auch andere serbische Staatsmänner, dank materieller Hilfe viel zur Entwicklung der Spitäler bei[188], wie am Beispiel des Spitals von Hilandar, das seinerzeit so erweitert wurde, dass es schon zu Dušans Zeiten sechs große Zimmer nachwies.[189]

Die Auffassung, der zufolge sowohl Stefan aus Dečani (Stefan Uroš III., 1321-1331), als auch sein Sohn Kaiser Dušan (Stefan Uroš IV., 1331-1355)[190] ihre Inspiration für das philanthropische Werk maßgeblich zeit ihres Aufenthalts im Pantokrator-Kloster und seinem berühmten Spital erlangten[191], stellt keine Neuheit in der bisheri-

---

[178] Relja Katić, Op. cit., 203
[179] Ibid.
[180] http://www.dusanov-zakonik.co.yu
[181] Relja Katić, Medicina kod Srba u srednjem veku, SANU Posebna izdanja knjiga CCCX Odeljenja medicinskih nauka knjiga 12, Beograd 1958, 168
[182] Relja Katić, Op. cit., 170
[183] Leontije Pavlović, Op. cit., 556
[184] Život Kralja Milutina, Danilo II, Životi kraljeva i arhiepiskopa srpskih: Službe, Beograd 1988, 131
[185] Lazar Mirković, Op. cit., 390
[186] Relja Katić, Bolnica Svetog Save u manastiru Studenici, Osam vekova Studenice: zbornik radova, Beograd 1986, 201-206, 205
[187] Relja Katić, Op. cit., 168
[188] Svetlana Popović, Op. cit.,116
[189] Bolnice in: Leksikon srpskog Srednjeg veka, prir. S. Ćirković i R. Mihaljčić, Beograd 1999, 54
[190] Svetlana Popović, Op. cit.,116
[191] Vita des Heiligen Stefan von Dečani, in: Grigorije Camblak, Književni rad u Srbiji, Beograd,1989, 53, 60

gen Literatur dar.[192] Stefan knüpfte in der Folge seiner Rückkehr nach Serbien und der Besteigung des Königsthrons an dieses Vorbild an und errichtete in der Nähe[193] des Klosters Dečani ein „zweites Kloster", oder, wie der Autor der Vita Stefans notiert:

> „ und dorthin leitete er Brüder aus seinem gesamten Herrschaftsbereich zu, eine große Zahl jener, die an der heiligen Krankheit (hiera nossos) litten, ferner jene, die ein durch Blutvergiftung zerfressenes Gesicht hatten, bei denen das Fleisch abgefallen war, ja denen die Finger von Knochen und Gelenken selbst abgefallen waren, sowie jene, die rundweg verkrümmt waren und nicht mehr arbeiten konnten, und ebenso jene, die wegen innerlicher Siechtümer nicht mehr frei atmen konnten".[194]

Alle bisher erwähnten Autoren, die über dieses Spital schreiben, verstehen unter der Wortkoppelung *hiera nossos* Epilepsie oder eine Art ähnlicher seelischer Erkrankung.[195] Das dürfte aber nicht stimmen. Man muss wissen, dass Epilepsie in der Antike mit dem Begriff heilige Krankheit *hiera nossos*, umschrieben wurde; und so war sie auch in der medizinischen Schule des Hippokrates und seiner Anhänger[196] bezeichnet worden, während die Byzantiner mit diesem Terminus ab dem 4. Jahrhundert die Lepra bezeichneten.[197] Die Lepra wurde auch in Texten westlicher Autoren des Mittelalters, zweifelsohne in Anlehnung an ihre Kollegen aus dem Osten, *heilige Krankheit* genannt.[198] Ein ähnlicher Fehler hat sich auch bei jenen Wissenschaftlern eingeschlichen, welche die dem Kloster abseits liegende Herberge zum Spital für seelisch Kranke erklärt haben, während es sich doch um eine Leprastation handelte.[199]

Kaiser Dušan errichtete in dem von ihm gegründeten Erzengelkloster bei Prizren noch ein weiteres wichtiges mittelalterliches Klosterspital.[200] Das Spital ist auch deshalb bedeutend, da es ausschließlich der Heilbehandlung Kranker gewidmet war, keine Herbergsfunktion[201] hatte und es sich dabei auch nicht um eine Art Quarantänestation handelte.[202]

Spitäler wurden nicht allein nächst königlich serbischen Stiftsklöstern, sondern auch in Städten, sowohl vor und als auch nach der *Schlacht auf dem Amselfeld* – jenem einschneidenden Moment der Geschichte des mittelalterlichen serbischen Staates im

---

[192] Leontije Pavlović, Op. cit., 559; Lazar Mirković, Op. cit., 390; Relja Katić, Medicina kod Srba u srednjem veku, SANU Posebna izdanja knjiga CCCX Odeljenja medicinskih nauka knjiga 12, Beograd 1958, 170

[193] Der Standort dieses Spitals ist noch nicht bekundet, trotz verschiedener Hypothesen, einer zufolge das Spital sich im Dorfe Gornja Luka, zur Rechten des Flusses Bistrica, befand (Leontije Pavlović, Op. cit., 560).

[194] Vita des Heiligen Stefan von Dečani, in: Grigorije Camblak, Književni rad u Srbiji, Beograd,1989, 69-70

[195] So auch Budimir Pavlović, Manastirske bolnice u srednjevekovnoj Srbiji, Crkvene studije: Godišnjak centra za crkvene studije, Godina I, br. 1, Niš, 2004, 383

[196] http://www.hubin.org/facts/history/history_schizophrenia_en.html

[197] Insanity, in: The Oxford Dictionary of Byzantium, vol II, ed. by A.P. Kayhdan, New York:Oxford, 1991, 988; Leprosy, in: The Oxford Dictionary of Byzantium, vol II, ed. by A.P. Kayhdan, New York:Oxford, 1991, 1218

[198] Timothy Miller- Rachel Smith, Medieval leprosy reconsidered.(1000 to 1300 A.D.), International Social Science Review, 3/22/2006, http://www.encyclopedia.com/doc/1G1-148857228.html

[199] Lazar Mirković, Op. cit., 383-391, 389-390; Leontije Pavlović, Bolnice i lečenja prema nekim grčkim tipicima iz XI i XII veka, Neki spomenici kulture – osvrti i zapažanja, IV, Smederevo 1967, 133-150, 148

[200] Relja Katić, Op. cit.,172-173

[201] Bolnice in: Leksikon srpskog Srednjeg veka, prir. S. Ćirković i R. Mihaljčić, Beograd 1999, 55

[202] Svetlana Popović, Op. cit., 114; Leontije Pavlović, Srpske manastirske bolnice u doba Nemanjića, Zbornik PBF, II Beograd 1951, 555-566, 561

Jahre 1389 – errichtet. Mit dem Namen des Fürsten Lazar Hrebeljanović (1371-1389) ist das Spital von Ravanica verbunden.[203] Lazar hatte nach dem Bau des Klosters Ravanica:

> …eine zweite Kirche östlich oberhalb, nahe der großen Lavra errichtet, ferner ein Spital zur Behandlung kranker Mönche, Ortsfremder und Gebrechlicher…[204]

Lazars Sohn, der Landesherr (*Despot*) Stefan Lazarević (1389-1427) errichtete in Belgrad ein Spital und eine Herberge.[205] Dazu vermerkte Stefans Hagiograph, Konstantin der Philosoph:

> …er erbaute an den süßesten Gewässern auch eine Herberge für Kranke und darin eine Kirche, geweiht dem Heiligen Nikolaus dem Wundertäter …[206]

Svetlana Popović erwähnt in ihrem bedeutenden Werk *Kreuz im Kreis* aus dem Jahre 1994, es gäbe an Ort und Stelle keine konkreten Spuren, die über das Aussehen der Klosterspitäler Auskunft geben könnten. Bis damals war nämlich keines dieser Spitäler archäologisch nachgewiesen worden.[207] Dies hat sich nachträglich wenigstens stückweise geändert, dank der Ausgrabungen im Dorfe Mažići. Das Georgskloster von Dabar (heute: Mažići bei Priboj) wird im Typikon von Studenica erwähnt, demzufolge der Abt dieses *Georgsklosters von Dabar*[208] an der Wahl des Abtes von Studenica teilnahm. Dieses Kloster aus dem 12. Jahrhundert wurde im 13. Jahrhundert zerstört, anfangs des 14. Jahrhunderts aber von König Milutin wiederaufgebaut.[209] Bei diesem Wiederaufbau wurde möglicherweise ein besonders gut ausgerüstetes Klosterspital errichtet oder gar restauriert. Dieses ist das einzige Spital in serbischen Klöstern, dessen Existenz auch durch archäologische Funde, beziehungsweise durch materielle Belege nachgewiesen ist.[210]

Der Untergang des mittelalterlichen serbischen Staates bedeutete nicht das völlige Ende einer erfolgreichen Symbiose kirchlicher humanitärer Aktivitäten und sozialer Einrichtungen für Gesundheit. Während all der Jahre unter türkischer Besetzung, besonders aber inmitten der Aufstände gegen die Türken, dienten Klöster wiederholt und abermals als Spitäler. Das war auch so zeit des Ersten serbischen Aufstandes (1804-1813) und galt insbesondere für die Klöster Ćelije und Kaona in der Gegend von Valjevo, aber auch für viele andere.

Humanitäre Aktivitäten der Serbischen Kirche setzten sich auch im 20. Jahrhundert fort. Die bedeutendste Persönlichkeit in diesem kirchlichen Tätigkeitsbereich ist zweifellos der heiliggesprochene Bischof Nikolaj Velimirović (1880-1956). In den Jah-

---

[203] Relja Katić, Op. cit., 173

[204] Nešto o Knezu Lazaru po rukopisu XVII vijeku spremio za štampu Stojan Novaković, Glasnik SUD, Knj. IV, sveska XXI (starog reda) Beograd 1867. 161-162

[205] Relja Katić, Op. cit., 173; Leontije Pavlović, Op. cit., 563

[206] Konstantin Filosof i njegov Život Stefana Lazarevića despota srpskog, po dvema srpsko-slovenskim rukopisima iznovje izdao V. Jagič, Glasnik SUD, knj. XLII. Beograd 1987, 223-328, 287. Dies wurde, später, öfters zitiert und wiederholt: T. Korićanac, Dvorska biblioteka Despota Stefana Lazarevića, Beograd, 2006, 18; Istorija Beograda, prir. Z. Antonić, Beograd 1995, 62; Svetlana Popović, Op. cit., 117

[207] Svetlana Popović, Op. cit.,116

[208] Studenički tipik, Gl. 13: O postavljanju igumana, 73

[209] Diesen Wiederaufbau erwähnt Erzbischof Danilo II bei seiner Abfassung der Vita König Milutins, als er vermerkt, dass Milutin ebenso "...bei Dabar die Kirche des Märtyrers Christi Georg in einem Ort namens Orahovica" wieder aufbaute (Život Kralja Milutina, in: Danilo II, Životi kraljeva i arhiepiskopa srpskih: Službe, Beograd 1988, 133).

[210] Savo Derikonjić, Manastir Svetog velikomučenika Georgija – Orahovica – Mažići, Glasnik SPC, godina LXXXIX br. 7, jul 2007, Beograd 204-205

ren vor dem Zweiten Weltkrieg gründete Bischof Nikolaj Velimirović Waisenhäuser und Volksküchen, etwa das bekannte *Bogdaj* von Bitolj[211] (wo Kinder christlichen und muslimischen Glaubens in gleicher Weise aufgenommen wurden).[212] Im Jahre 1942 wurde bei der Kirche von Trstenik das *Armenhaus Heiliger Nikolaus* für Kriegswaisen gegründet.[213] Die Leitung beider Waisenhäuser oblag Nadežda Adžić, der späteren Nonne und Äbtissin Anna[214], einer Mitarbeiterin von Bischof Nikolaj.

In den für die Serbische Kirche schweren Zeiten nach dem Zweiten Weltkrieg, als die offizielle Ideologie atheistisch und die Orthodoxie gewaltsam an den gesellschaftlichen Rand gedrängt war, flaute die humanitäre Tätigkeit der Kirche keineswegs ab. Eines der bedeutendsten Wohltätigkeitsprojekte, das im Januar 1946 startete, war das Werk der Schwestern des Klosters Ravanica auf ihrem Klosterbesitz *Sveta Petka* im Ort Izvor bei Paraćin[215], für schwer- und schwerstbehinderte weibliche Patienten. Der selige Bischof der Diözese von Šumadija, Sava Vuković (1930-2001), gründete Kinderhorte für Kriegswaisen, deren Eltern im Bürgerkrieg des späten 20. Jahrhunderts fielen.[216] Das Kloster Kovilj mit seinem Abt Weihbischof Porfirije Perić gründet auch heute noch Einrichtungen zur Heilung Rauschgiftsüchtiger. Die Unterkünfte, in denen die Patienten leben, befinden sich an einem dem Kloster abseits liegenden Ort.[217]

Heutzutage, jedoch, werden vorwiegend und am organisiertesten die Aufgaben des humanitären Bereiches vom Wohltätigkeitsfond der Serbischen Orthodoxen Kirche ***Čovekoljublje*** (Philanthropy)[218] durchgeführt. Sein Werk basiert auf christlichen Grundwerten und entspricht den höchsten Standards führender internationaler humanitärer Organisationen. Grundprinzip der Tätigkeit ist die Achtung des Rechts der Menschen auf ein Leben in Würde, beziehungsweise der Beistand allen Hilfsbedürftigen, egal welcher Rasse, Nation, Religion oder welchem Geschlecht sie angehören. Sowohl ***Čovekoljublje*** als auch andere, schon angeführte Modelle humanitärer Arbeit der Serbischen Orthodoxen Kirche setzen heutzutage hochgradig die basilianische Tradition der aktiven christlichen Fürsorge fort, nämlich zugunsten des Nächsten, der auf diese oder jene Art in Not geraten ist.

Übersetzung aus dem Serbischen von Archimandrit Andrej Ćilerdžić

---

[211] Odabrani zapisi i prepiska igumanije Ane Adžić, prir. sestrinstvo manastira Vračevšnica, Vračevšnica 2003, 137

[212] http://www.rastko.org.yu/bogoslovlje/vartemije-vl_nikolaj.html

[213] Odabrani zapisi i prepiska igumanije Ane Adžić, 139

[214] http://www.pravoslavlje.org.yu/broj/947/tekst/veliko-srce-male-ane/print/lat.

[215] K. Koncarević, Komunikativno ponasanje monaha u srpskoj govornoj i sociokulturnoj sredini (situativni model analize), Zbornik Matice srpske za slavistiku, 69, Novi Sad 2006, 119

[216] http://www.eparhija-sumadijska.org.yu/Istorija/sava.html

[217] http://arhiva.glas-javnosti.co.yu/arhiva/2006/09/19/srpski/R06091803.html

[218] Mehr dazu siehe: http://www.covekoljublje.org

Authors in *Philotheos 1* (2001) – *10* (2010)

ACKAH Kofi
– Socrates, the Moral Expert in the *Crito* **8**:75-88
– Aristotle on God **10**:91-111

ALEXANDRAKIS Aphrodite
– The Bird's Song and Platonic Formalism **7**: 172-177

ALEKSIĆ Branko
– La théodicée de Casanova **3**:249-263

ALIY Abdurrahman
– Phänomenologie und Interpretation **5**:362-393

ALT Karin
– Zu zwei Aussagen über Plotins Kindheit und Tod (Porphyrios Vita Plotini 2, 26f. und 3, 1-6) **2**:128-134

ΑΜΠΑΤΖΙΔΗΣ Θεόφιλος
– Χρόνος καὶ αἰωνιότητα στὸν Γρηγόριο Νύσσης **1**:110-121

ANDRIĆ Zoran
– Besprechungen: R. B. Brandom (2000), C. Wright (2001), H. Markel (2002) **4**:320-323
– Analytische Dekonstruktion des Wahrheitsbegriffes (D. Davidson / R. Rorty, *Wozu Wahrheit? Eine Debatte*, 2005) **6**:341-342

ANTONOPOULOS Athanasios
– Methodological Approaches to St. Gregory Palamas' Treatise "On the Divine Energies" (coauthor TEREZIS) **7**:305-310
– Biblical Interpretation, Religious Education, and Multimedia Educational Applications: An Introductory and Interdisciplinary Critical Review and Evaluation (coauthor TEREZIS) **8**:333-347

ANTONOPOULOU-TRECHLI Zoé
– Aspects de la philosophie du droit dans les *Lois* de Platon **6**:116-130

ARCHIE Andre M.
– The Unity of Plato's *Minos* **7**:160-171

ARX Urs von
– Bischof Nikolaj Velimirović (1880-1956) und sein Studium in Bern im Rahmen der christkatholisch – serbisch-orthodoxen Beziehungen **7**: 435-455

ATHANASOPOULOS Constantinos
– E. P. Papanoutsos and David Hume: The Influence of Scottish Enlightenment on the Moral, Religious, Scientific and Aesthetical Views of a Contemporary Greek Philosopher **7**:463-469

ATHANASOPOULOU-KYPRIOU Spyridoula
– The 'Illuminating' Value of Love. Gregory of Nyssa's Understanding of Love as Epistemically Valuable and Love's Contribution to Virtue Epistemology (coauthor VOUTSINA) **5**:248-254
– Beyond the Death of the Christian Novel: Literature as Theology **6**:48-60
– Gregory of Nyssa's Anagogical Method of Interpretation and the Personal Realization of the Sacramentality of all Language **7**:211-217
– Η μελέτη των πατερικών πηγών ως ευκαιρία προσέγγισης ανατολής και δύσης: η περίπτωση της τριαδολογίας **8**:348-353

BAYER Oswald
– Hermeneutische Theologie **1**:69-82
– Wann endlich hat das Böse ein Ende? **3**:120-125

BEGZOS Marios
– Apophatic Theology and the Contemporary World View **4**:3-11

BEIERWALTES Werner
– Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Nicolaus Cusanus **1**:150-176
– Nicolaus Cusanus und Johannes Scottus Eriugena. Eine Retractatio **6**:217-239

BERNSTEIN Jeffrey
– Antinomical Messianism: Agamben's Interpretation of Benjamin's "History" Thesis **10**: 304-323

Бойко Павел Е.
– Идея славянского мира в системе философии всемирной истории **6**:288-294

BOUDOURIS Konstantine
– Self, Society and Ecological Self **4**:153-160

BRAJOVIC Boris B.
– Ο Διάδοχος Φωτικής και η θεωρία περί της αρετής **6**:181-202

Человенко Татьяна Григорьевна
– Диалогическая методология взаимодействия: Религиоведческая актуальность и перспективы исследования **5**:425-429
– О возможностях гуманитарной эпистемологии в экзистенциально феноменологическом дискурсе религиозных явлений **9**:21-27

– Русская религиозная философия: некоторые особенности феноменологической рефлексии **10**:216-222

Черняев Анатолий
– О. Георгий Флоровский о культуре Древней Руси **6**:256-270

Charrue Jean-Michel
– Origène élève d'Ammonius **7**:187-210
– Providence et liberté dans la pensée de Proclus **9**:57-83
– Providence et liberté chez Jamblique de Chalcis **10**:112-125

Cherkasova Evgenia V.
– Rationality and Fiction: Kant, Vaihinger, and the Promise of "Philosophy of As If" **8**:275-281

Čičovački Predrag
– Suđenje čoveku i suđenje Bogu: Refleksija o Jovu i Velikom inkvizitoru **1**:225-235
– Back to the Underworld: Dostoevsky on Suffering, Freedom and Evil **3**:215-230
– The Meaning of Christ's Sacrifice: Reflections on Dostoevsky's *Idiot* **7**:52-79
– Kant's Ethics of the Categorical Imperative: A Goethean Critique **8**:259-274
– The Real, the Rational, and the Ideal: Developing Milton Munitz's Idea of Boundless Existence **9**:310-324
– Schweitzer's Ethics of Reverence for Life: Criticism and Defense **10**:272-289

Classen Carl Joachim
– The Virtues in Seneca's Epistles to Lucilius **3**:126-139

Coreth Emerich
– Philosophos – Philotheos. Philosophie vor der Frage nach Gott **1**:5-16

Cvetićanin Neven
– Postmoderno doba i postmaterijalističke vrednosti **9**:352-357

Daka Lawrence
– Amartya Sen's Capability Approach and his Discontent with Ethical and Economic Theories **7**:470-490

Dalferth Ingolf U.
– Moving Beyond: Interpretation and the Limits of Understanding **5**:87-102

Dihle Albrecht
– Der sakrale und der säkulare Staat **1**:242-254

Djurić Željko
– Distinction and Correlation between εἰκὼν τοῦ Θεοῦ and κατ' εἰκόνα in St. Athanasius of Alexandria **5**:203-207

Djurović Zoran
– St. Augustine's Filioque in the Treatise 99 on the Gospel of John **7**:218-231
– Sant'Agostino: *non posse peccare* **9**:99-127

Dobrijević Irinej
– The Role of the Serbian Orthodox Church in National Self-Determination and Regional Integration **3**:309-314
– "The Orthodox Spirit and the Ethic of Capitalism". A Case Study on Serbia and Montenegro and the Serbian Orthodox Church **5**:416-424
– Solidarity and Social Justice: The Mission of the Serbian Orthodox Church towards European Integration **6**:324-332
– Saint Nicholai of Zhicha: A Contemporary Orthodox Witness **7**:456-462

Элоян Марина Ринальдовна
– Христианская философия хозяйства и капитализм: историко-философский анализ (М. Вебер, В. Зомбарт, С. Булгаков) **6**:312-323

Enders Markus
– Grundzüge philosophischer und theologischer Hermeneutik der Wahrheit in der ‚Theologik' des Hans Urs von Balthasar **3**:274-293
– Ist der Mensch „ein uneingelöstes Versprechen"? Anmerkungen zu Eugen Bisers Entwurf einer Modalanthropologie **4**:98-110
– Hans-Georg Gadamers hermeneutisches Verständnis der Wahrheit **6**:73-81
– Zum Bild des Menschen im frühen Mittelalter. Grundzüge der theologischen Anthropologie des Johannes Scotus Eriugena und Anselms von Canterbury **8**:231-252

Эпштейн Михаил
– Атеистический геноцентризм Ричарда Докинза и персоналистический аргумент бытия Бога **9**:325-342

Gerogiorgakis Stamatios D.
– Eine übersehene Anwendung eines logischen Folgerungsschemas in den Unionsgesprächen auf dem Konzil von Ferrara-Florenz **9**:173-182
– The Controversy between Barlaam of Calabria and Gregory Palamas on Demonstrative and Dialectical Syllogisms Revisited **10**:157-169

Гиренок Федор Иванович
– Философия антропологии **6**:3-10

Голович Радое
– Метафизика сердца Б. П. Вышеславцева **3**:231-248

Gombocz Wolfgang
– Zum neunzigsten Geburtstag von Ludvik Bartelj. Eine Würdigung, zugleich ein Baustein zur Historiographie der Philosophie im ehemaligen Jugoslawien (coauthor Pihlar) **3**:294-308
– Besprechungen: F. Weber (2004 [1917]); D. Komel, Hg. (2004) **5**:449-455

Gorgiev Branko
– Metanoia (Fundamental Change of Mind) and Theosis (Deification) in Upbringing and Education **9**:191-200

Granik Maria
– Theory and Practice in Heidegger's "Letter on Humanism" **7**:369-380

Громов Михаил Николаевич
– Цивилизационный выбор России **5**:439-445

Губин Валерий Дмитриевич
– Настроение как философская проблема **6**:61-72

Guyot Matthieu
– La question du suicide chez Plotin **8**:121-128

Gvosdev Nikolas K.
– St. John Chrysostom and John Locke: An Orthodox Basis for the Social Contract? **3**:150-153

Haas Alois M.
– Mystische Henologie als Denkform **2**:116-127
– ‚Ereignis' in philosophischer und theologischer Sicht **4**:32-45
– Europäische Bildung: Antike Paideia und christliche Gottesebenbildlichkeit **7**:279-290
– Die mittelalterliche Konzeption von Seele **9**: 212-227
– Der wise Meister Eckhart **10**:170-179

Halfwassen Jens
– Platons Metaphysik des Einen **4**:207-221

Harrison Victoria S.
– Theism and the Challenge of Twentieth-Century Philosophy **7**:90-103

Hess Kendy M.
– A House upon the Sand: Ethics and the Socially Constituted Individual in Recent Interpretations of Marx **10**:205-215

Hilberath Bernd Jochen
– Die Kirche(n) und ihre Ämter in ökumenischer Perspektive. Thesen zur Ekklesiologie **4**:161-188

Hoffmann Thomas Sören
– Immanentisierung der Transzendenz. Zur Stellung Georgios Gemistos Plethons in der Geschichte des Platonismus **4**:301-319
– Präsenzformen der Religion in Hegels „Phänomenologie des Geistes" **8**:282-293

Hofmeister Heimo
– Nature and Value of the Theory of Just War in the Light of the Powerlessness of Politics **3**:108-119

Hösle Vittorio
– Religion, Theology, Philosophy **3**:3-13
– Theodicy Strategies in Leibniz, Hegel, Jonas **5**:68-86

Hübner Kurt
– Metaphysik und Offenbarung **2**:17-30

Jamme Christoph
– Mythos und Wahrheit **3**:40-52
– Goethes *Proserpina* **5**:312-320
– Anfängliches Denken versus Weltbürgertum: Hölderlin und die Destruktion des Humanismus bei Heidegger **7**:360-368
– Die „geistige Geographie" Europas: Die Geschichte der (philosophischen) Europa-Idee von den Romantikern bis Derrida **10**:3-10

Ježek Václav
– How Original was Porphyry's Criticism of Christianity **1**:100-109
– Mithraism and Julian's Hymns to King Helios and to the Mother of Gods **3**:140-149
– Dimensions of Time in Orthodox Theology **4**: 46-52
– Education as a Unifying and "Uplifting" Force in Byzantium **7**:291-304
– Can Christian Unity be Attained? Reflections on Church Unity from the Orthodox Perspective **8**:354-361

Jüngel Eberhard
– Arbeit und Lebensführung in theologischer Perspektive **2**:55-60

Kamitsi Elisavet
– Le mythe de Protagoras à l'œuvre du Néoplatonicien Proclus (coauthor Terezis) **2**:135-141

Kapriev Georgi
– Das Schweigen bei Ludwig Wittgenstein und Gregorios Palamas **1**:144-149
– Das intellektuelle Spiel und der Ernst der Geschichte. Die „syllogistische Häresie" des Photios und ihre Rezeption **6**:203-207

Karamelska Teodora
– Zum geschichtsphilosophischen Programm des späten Ernst Troeltsch in seinem Buch von 1922 „Der Historismus und seine Probleme" **3**:264-273

Khoruzhy Sergei S. / Хоружий Сергей С.
– Philosophy Versus Theology: New and Old Patterns of an Ancient Love-Hate **1**:30-42
– Man's three far-away Kingdoms: Ascetic Experience as a Ground for a New Anthropology **3**:53-77
– Рождение русского философского гуманизма: спор славянофилов и западников **9**:270-299

Kijewska Agnieszka
– Divine Non-Being in Eriugena and Cusanus **2**:155-167

Kilga Bernhard
– Zur Krise des autonomen Denkens und zu seiner Überwindung **4**:111-118

Kocijančič Gorazd
–Eastern-Western Chapters. East?West? **4**:295-306

Kopriwitza Tschasslaw D.
– Inwiefern kann Platon heute zeitgemäß sein? **8**:97-120

Körner Felix
– Time and Eternity, Bible and Koran **5**:430-438

Kostić Slaviša
– Orthodox Responses to the Social Problem **5**:402-415

Крцуновић Душан
– Космогонски реализам Тимејеве „вјероватне приче" **6**:102-115

Kubat Rodoljub
– Zwei Aspekte (biblischer) Theologie: Der hermeneutische Entwurf **10**:43-67

Larchet Jean-Claude
– Spiritualité et théologie de la lumière chez saint Syméon le Nouveau Théologien **3**:176-187
– La conception maximienne des énergies divines et des *logoi* et la théorie platonicienne des Idées **4**:276-283
– La notion d'«énergie» dans la philosophie d'Aristote **5**:191-196
– La notion d'énergie(s) divine(s) dans l'œuvre de saint Jean Chrysostome **6**:173-180

La Soujeole Benoît-Dominique de
– Le Mystère de l'Eglise **2**:88-115

Lenzi Mary
– Plato's Last Look at the Gods: Philosophical Theology in Law **7**:124-135

Loudovikos Nicholas
– The Trinitarian Foundations and Anthropological Consequences of St. Augustine's Spirituality and Byzantine "Mysticism" **1**:122-130

Louth Andrew
– St Gregory Palamas and the Holy Mountain **7**: 311-320

Loyko Olga Timofeevna
–Der erste Historiker der russischen Philosophie im Kontext der Philosophie der Aufklärung **6**:240-245

Lubardić Bogdan M.
– The Ungrund Doctrine and its Function in the Christian Philosophy of Nicolai A. Berdyaev **2**:168-223
– The Crushed Nightingale: *Passio secundum Slavoj* (Critical review essay on Slavoj Žižek, *The Monstrosity of Christ: Theology and Revolution*) **9**:343-351
– Philosophy of Faith: Lev Shestov and Apophatic Deconstruction of Reason **10**:223-260

Lučić Zoran
– Indivisible lines, Pythagoras' theorem and Fibonacci sequence **10**:82-90

Majumdar Deepa
– Mysticism and the Political: Stairway to the Good in Plato's *Allegory of the Cave*. Two Models of Numinous Politics **7**:144-159

Makarios of Kenya and Irinoupolis
– Orthodoxy and African Culture **3**:315-319

Marx-Wolf Heidi
– Augustine and Meister Eckhart: *Amata Notitia* and the Birth of the Word **8**:222-230

Маслин М. А.
– Русская философия **3**:188-214
– «Вехи» как философский бестселлер **9**:300-309

Michałowska Monika
– Grammar and Theology in Eriugena's Philosophy **7**:272-278

Mijušković Ben Lazare
– The Argument from Simplicity: A Study in the History of an Idea and Consciousness **9**:228-252

Milanović Jovan
– Baptême chez saint Grégoire Palamas **9**:128-151

Milidrag Predrag
– Francisko Suárez o poimanju, božanskim idejama i večnim istinama **1**:177-204

Moore Edward
– Christ as Demiurge: The Platonic Sources of Origen's Logos Theology in the *Commentary on John* **8**:200-207

Mouracade John
– The Guarantee of Happiness in the *Republic* **8**: 89-96

Müller Andreas
– Der Sinai im 6. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der Entwicklung byzantinisch-ostkirchlicher Spiritualität **5**:255-278

Müller Klaus
– Von der Möglichkeit und Notwendigkeit, heute von Gott zu reden **2**:5-16
– Aufgaben eines bewusst geführten Lebens. Zu Dieter Henrichs Projekt einer metaphysischen Existenzdeutung **4**:82-97
– Selbsterhaltung: Ein stoisches Korrektiv spätmoderner Kritik am modernen Subjektgedanken **7**:80-89

Narecki Krzysztof
– Book Review: M. Fattal, éd. *Logos et language chez Plotin et avant Plotin* (2003) **5**:446-449

Neidl Walter M.
– Der unergründliche Mensch: Eine philosophiegeschichtliche Analyse **2**:45-54

Nielsen Cynthia R.
– Understanding of the Enlightenment (L. Dupré, *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture*, 2004) **6**:333-340

Νικολακοπουλος Κωνστάντινος
– Βυζαντινή μουσική **2**:234-239

Nikolaou Theodor
– Byzanz. Kulturelle und kirchengeschichtliche Betrachtungen im europäischen Kontext **1**:261-274

Нижников Сергей Анатольевич
– Метафизика человека в русской философии и творчестве В. И. Несмелова **5**:344-361
– О понятии "метафизика веры" в русской философии **6**:271-282
– Мартин Хайдеггер и теология: вопрошание о Вере **7**:333-359
– Метафизика имяславия в творчестве А. Ф. Лосева: античные и исихастские истоки **10**: 261-271

Oehler Klaus
– Pragmatismus und Religion **3**:14-30

Perić Dražen N.
– Ὁ «ἄνθρωπος κατ' εἰκόνα Θεοῦ» καί ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ στόν ἅγιο Γρηγόριο τόν Θεολόγο **5**:208-239

Perishich Vladan
– Person and Essence in the Theology of St Gregory Palamas **1**:131-136
– Πίστις: Philosophical-Scientific and Biblical-Patristic Conception of Faith **5**:154-164
– Platonism and Christianity: Different Approaches **9**:84-89

Perović David
– The Holiness of the Church: The Holiness of Epiphany in the Church and through the Church **6**:307-311

Perović Drago
– Das Problem der Transzendenz bei Heidegger und Levinas **7**:429-434

Pihlar Tanja
– Zum neunzigsten Geburtstag von Ludvik Bartelj. Eine Würdigung, zugleich ein Baustein zur Historiographie der Philosophie im ehemaligen Jugoslawien (coauthor Gombocz) **3**:294-308
– Einleitung zu: F. Weber, Über das Problem der Vorstellungsproduktion **6**:82-89

Podskalsky Gerhard
– Ein Reich, ein Kaiser, ein Glaube – unter dem Halbmond? **1**:255-260

Pöggeler Otto
– Heidegger im theologischen Kontext **5**:103-107

Polychronopoulou Kalomoira
– The Moral and Ethical Transfigures of Human Entity to a Human Being in the Platonic Dialogue *Alcibiades I* (coauthor Terezis) **9**:28-44

Prcela Frano
– Spis Jurja Križanića „Della Missione in Moscovia" (1641): Prikaz djela i njegove dijaloške i teološke implikacije za aktualni ekumenski dijalog Katoličke crkve s Pravoslavnim crkvama **10**:324-336

Putnik Noel
– Pagan and Christian Consolation (coauthor Vešović) **9**:90-98

Ranasinghe Nalin
– On the Task of the Smuggler: Meditations on Walter Benjamin, Jacques Derrida, and the Theology of History **10**:295-98

Ricken Friedo
– John Henry Newman über Religion, Philosophie und Vernunft **1**:205-224
– Plotin über Ewigkeit und Zeit und Leben in der Gegenwart **7**:178-186

Ritter Adolf Martin
– 2000 Jahre Christentum im Widerspruch – Belastungen und Chancen **2**:61-71
– Dionysius Pseudo-Areopagita und der Neuplatonismus (im Gespräch mit neuerer Literatur) **4**:260-275
– Zum Augustingespräch der Gegenwart am Beispiel Religion und Politik **7**:241-251

Röd Wolfgang
– Das Wissen aufheben, um Platz für den Glauben zu bekommen? **1**:17-29

Роганов Сергей В.
– Смерть и предел человека в современной культуре **7**:104-114

Романенко Ю. М.
– Воображение как онтологическая проблема **4**:19-31

Romilo (Monk)
– Restoration –Transformation of the Body of Christ **9**:201-211

Rosemann Philipp W.
– *Sacra pagina* or *scientia divina*? Peter Lombard, Thomas Aquinas, and the Nature of the Theological Project **4**:284-300
– The Lutheran Heidegger: Reflections on S. J. McGrath, *The Early Heidegger and Medieval Philosophy* **7**:327-332

Rother Wolfgang
– Vom Ursprung des Bösen **10**:21-30

Саврей Валерий Яковлевич
– Философия как «служанка теологии» в учении Климента Александрийского **6**:144-164

Schaeffler Richard
– Auf welche Weise denkt der Glaube? – oder: Was kann eine „Philosophische Einübung in das Denken des Glaubens“ leisten? **8**:3-32

Schefer Christina
– Platons Philosophie als Religion **4**:222-236

Scherer Georg
– Sein und Gott **1**:43-53
– Nikolaus von Kues: Die wissende Unwissenheit vor dem Kreuz **5**:279-293
– Göttliche Trinität und menschliche Interpersonalität **6**:11-21

Schmitz Hermann
– Das Göttliche und der Raum (Der Raum als Erbe der Seele) **8**:41-50

Schneider Theodor
– Christologie – exegetisch und dogmatisch. Methodische Vergewisserung **1**:236-241

Scholtz Gunter
– Gefühl der Abhängigkeit. Zur Herkunft von Schleiermachers Religionsbegriff **4**:66-81

Schweitzer Eugen
– Plato’s Proof of God’s Existence **7**:136-143

Seifert Josef
– Von der Gottesliebe **7**:3-37
– Reue und Wiedergeburt: Einige große Einsichten und einige Irrtümer Max Schelers über einen zentralen religiösen Akt **8**:294-310

Семушкин А. В.
– Западно-восточный синхронизм генезиса философского знания **5**:165-173

Sheridan Mary C.
– The Influence of Non-Christian Ideas in the Second Century C. E. on Clement of Alexandria and His Teachings **8**:160-199
– Sophia as Savior in Gnostic Theology: Introduction and Background **10**:137-152

Шичалин Юрий Анатольевич
– Заметки к тексту Плотина **8**:129-136

Сидоренко Наталия Сергеевна
– Богопознание и интуиция в русской философии **6**:283-287

Šijaković Bogoljub
– On Sacrifice and Memory **1**:288-293
– Guilt and Repentance **2**:240-246
– Kritik des balkanistischen Diskurses: Ein Beitrag zur Phänomenologie der »Andersheit« des Balkans **4**:119-144
– «La Métaphysique de la Lumière» **5**:124-138
– Hellenic Gifts out of Christian Hands **10**:153-156

Simijonović Miroslav
– Die Entstehung der Ikonographie **1**:275-287
– Gedanken zur Ikonenverehrung **4**:189-201

Skliris Dionysis
– The Theory of Evil in Proclus: Proclus’ Theodicy as a Completion of Plotinus’ Monism **8**:137-159
– Personal Experience and Speculation in Plotinus **10**:126-136

Snoj Vid
– Deed in the Beginning **5**:108-123

Solbakk Jan Helge
– Albert Schweitzer – a Dangerous Man **10**:209-294

Sparn Walter
– Die öffentliche Aufgabe der Theologie. Pro und Contra Immanuel Kants Entthronung der „Ersten Fakultät“ **5**:294-311
– Was heißt Willensfreiheit? Ein klassisches Thema der Theologie **10**:11-20

Speyer Wolfgang
– Vom Paradox der Wirklichkeit. Eine philosophisch-theologische Skizze **3**:31-39
– Zur Gottesfrage heute **4**:12-18
– Zur Erfahrung der göttlichen Macht in der Religionsgeschichte des Altertums **5**:139-153
– Zur theologisch-philosophischen Bedeutung des Lichtes **7**:115-123
– Voraussetzungen und Bedingungen eines wirklichkeitsentsprechenden Denkens **8**:33-40
– Von der inneren Wahrheit des Christentums auf dem Hintergrund der uns zugänglichen Gesamtwirklichkeit **9**:13-20
– Was bedeutet das Schöne für die Erkenntnis der Wirklichkeit? **10**:31-42

Splett Jörg
– Wissenschaft – Weisheit – Christliche Weltsicht **1**:54-68
– Einheit – Vielheit (Paper für ein Gespräch mit Künstlern) **2**:224-233
– Lust am Logos **4**:53-65
– Ich als Du. Philosophisches zu Person und Beziehung **6**:22-38
– Von der Göttlichkeit und Menschlichkeit Gottes **7**:38-51
– Schmerz der Schönheit – Schöner Schmerz: Sich von Simone Weil ansprechen lassen **8**:311-332
– Was haben Religion und Philosophie miteinander zu tun? **9**:3-12
– „Was Vernünftig ist, das ist Wirklich; und was Wirklich ist, das ist Vernünftig.“ **10**:180-194

Stauffacher Hans
– Die Überwindung der Metaphysik als Selbstüberwindung der Philosophie: Implikationen einer Gedankenfigur bei Rudolf Carnap und Martin Heidegger **7**:381-428

– Von der „seltenen Erscheinung“ zum „ganz allgemeinen Ausdruck“. Die Systemstelle des Genies im Deutschen Idealismus **10**:195-204

Steenblock Volker
– Zwei Arten, die Menschen zu ergreifen? Religion und Philosophie in der Lebenswelt der Antike **4**:202-206

Страхов Александр Михайлович
– Религиозно-антропологическое измерение полового аспекта «войны цивилизаций» **9**: 358-362

Strezova Anita
– Hypostatic Union and Pictorial Representation of Christ in Iconophile Apologia **9**:152-172

Suchla Beate Regina
– Wenn die Liebe sich verströmt. Zur Liebes-Konzeption des Dionysius Areopagita **2**:142-154

Светлов Р.
– Ямвлих Халкидский: Метафизика – Комментарии **4**:248-259

Szlezák Thomas Alexander
– Methodische Bemerkungen zur Diskussion um die mündliche Philosophie Platons **5**:174-190

Terezis Christos
– Le mythe de Protagoras à l’œuvre du Néoplatonicien Proclus (coauthor Kamitsi) **2**:135-141
– Education as a Mean of Politics and Ethics Meeting in Aristotle **5**:197-202
– Aspects de la philosophie du droit dans les *Lois* de Platon **6**:116-130
– Methodological Approaches to St. Gregory Palamas’ Treatise “On the Divine Energies” (coauthor Antonopoulos) **7**:305-310
– Biblical Interpretation, Religious Education, and Multimedia Educational Applications: An Introductory and Interdisciplinary Critical Review and Evaluation (coauthor Antonopoulos) **8**:333-347
– The Moral and Ethical Transfigures of Human Entity to a Human Being in the Platonic Dialogue *Alcibiades I* (coauthor Polychronopoulou) **9**:28-44

Theobald Werner
– Göttliche Natur. Die philosophisch-religiösen Wurzeln des modernen Umweltbewußtseins **3**:89-107
– Der 11. September und die Philosophie. Versuch einer Hermeneutik des Terrors **4**:145-152
– Kultur, Religion und Moral. Unzeitgemäße Betrachtungen zu einem zeitgemäßen Thema **6**:39-47

Tollefsen Torstein Theodor
– The Divine *Energeia* according to St. Gregory of Nyssa **6**:165-172

Tonsern Clemens
– Alexander Herzens anthropologische Thesen in den *Briefen über das Studium der Natur* **5**:321-343

Trakakis Nick
– The Desert **7**:491-495

Троицкий Виктор
– Фундаментальный вихрь в космологии о. Павла Флоренского **6**:246-255

Τσιγκος Βασίλειος Ἀθ.
– Ἡ θέση τοῦ πατριάρχου Ἱεροσολύμων καί τοῦ “πατριάρχου τῆς Δύσεως” στήν Καθολική Ἐκκλησία καί ἡ ἐκκλησιολογία τῆς “κοινωνίας” στήν ἐπιστολογραφία τοῦ ἁγίου Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου **7**:252-271
– Οἱ θεολογικές προϋποθέσεις τῆς περί Θεοῦ διδασκαλίας τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ **8**:253-258

Varvatsoulias George
– The Parable of the Prodigal Son as a Modern Psychological Reading **10**:68-81

Vasiljević Maksim
– Θεὸς ὑπερβατικός – Θεὸς τῆς κοινωνίας. Μιὰ συμβολὴ Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου καὶ Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητὴ στὴν ἔννοια τῆς κοινωνίας **5**:240-247

Vešović Milosav
– Pagan and Christian Consolation (coauthor Putnik) **9**:90-98

Viglas Katelis
– The Consideration of the World as an Ensouled Living Being (Plotinus) **4**:237-247
– L’expérience de l’instant métaphysique: La contribution de Plotin au problème «éternité et temps» **6**:131-143
– Book Review: E. Moore, *Origen of Alexandria and St. Maximus the Confessor* (2005) **7**:496-497
– Principles and Characteristics of George Gemistos Plethon’s Philosophy **9**:183-190

Voutsina Penelope
– The ‘Illuminating’ Value of Love. Gregory of Nyssa’s Understanding of Love as Epistemically Valuable and Love’s Contribution to Virtue Epistemology (coauthor Athanasopoulou-Kypriou) **5**:248-254

Vranić Vasilije
– Can Christian Ethics Take a Coherent Place in Public Debate? **5**:394-401
– Augustine and the Donatist Claims to Cyprianic Ecclesiological Legacy **7**:232-240
– The Christology of Eutyches at the Council of Constantinople 448 **8**:208-221

VUKAŠINOVIĆ Vladimir
– Die Theologische Quellen und Geschichte der karitativen Tätigkeit der Serbischen Orthodoxen Kirche im Laufe der Jahrhunderte **10**:337-359

WEBER Franz
– Über das Problem der Vorstellungsproduktion **6**:89-101

WICKERT Ulrich
– Zu den Anfängen der Hellenisierung des Christentums **1**:90-99

WIRSCHING Johannes
– Zur Begründung des Wortes Gott. Sprachanalytische Thesen **1**:83-89

WISSER Richard
– Die Tiefendimension des Symbols **5**:3-38
– Die philosophische Existenz als das Sein zum Tode: das philosophische Sterben. Was in Platons Dialog „Phaidon" Sokrates zur Sprache bringt **8**:51-74
– Das Problem des Todes bei Rainer Maria Rilke und die philosophische Frage nach der Wahrheit der Dichtung **9**:253-269

WUKETITS Franz M.
– Evolution und die Frage nach dem Sinn **3**:78-88

WYRWA Dietmar
– Augustin und Luther über das Böse **3**:154-175

YANGAZOGLOU Stavros
– The Person in the Trinitarian Theology of Gregory Palamas **1**:137-143
– Le salut comme divinisation de l'homme dans l'œuvre de St Grégoire Palamas **6**:208-216

YANNARAS Christos
– Orthodoxy and the West **2**:72-87

YEVTITCH Athanase
– Jésus Christ le même hier, aujourd'hui et à jamais **5**:39-67

YOUNESIE Mostafa
– The Relation of Logic and Language in the Commentaries of Farabi and Aquinas on Aristotle's *Peri Hermeneias* **7**:321-326
– A Profile of Justice in Plato and Rawls **9**:45-56

**Edited by the editorial board of the Chair for Philosophy
at the Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade.**

Call for papers:
Unpublished papers in any language that the author may choose should be sent to the following address:

Pravoslavni bogoslovski fakultet
"Philotheos"
Mije Kovačevića 11b
11060 Beograd
Serbia

All rights reserved.

This issue is supported by
the Ministry of Science and the Ministry for Religious Affairs
of the Republic of Serbia.

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије

1 : 2

PHILOTHEOS : International Journal for Philosophy and Theology / Founding Editor Bogoljub Šijaković. - Vol. 1 (2001) - . - Beograd (Mije Kovačevića 11b) : Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade, 2001-. - 24 cm

Godišnje. - Uporedni naslov na grčkom jeziku. -
Tekst na svetskim jezicima

ISSN 1451-3455 = Philotheos

COBISS.SR-ID 185353479

PHILOTHEOS

ISSN 1451-3455

UDC 1:2